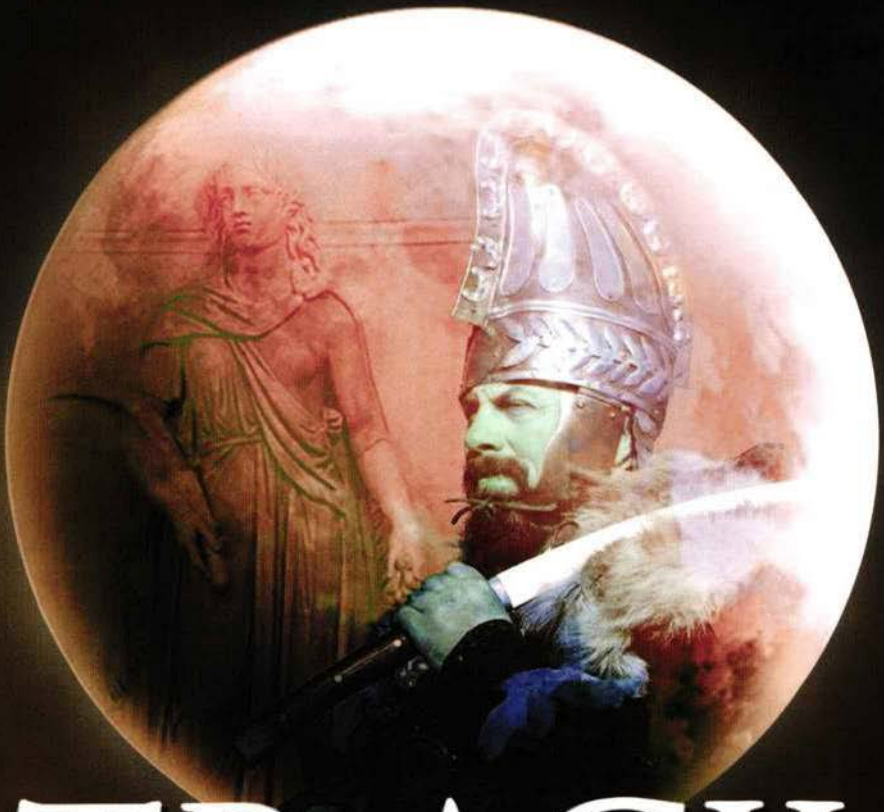
Sorin Paliga
Alexandra Comşa Cătălin Borangic



TRACII

OAMENI, ZEI, RĂZBOAIE

METEOR PRESS

Sorin Paliga
(coordonator)
Alexandra Comșa
Cătălin Borangic

TRACII
OAMENI, ZEI, RĂZBOAIE

Despre autori

Sorin Paliga

Sorin Paliga.
Desen de Rora Paliga

Conf. dr. Sorin Paliga este profesor de limba şi literatura cehă la Universitatea din Bucureşti. A publicat numeroase volume şi studii privind limba cehă, istoria slavilor, relaţiile româno-slave, culturile sud-est europene, tracii şi limba lor, influenţa limbii trace asupra limbii române şi a altor limbi sud-est europene. A tradus din limbile cehă, engleză şi franceză.

Alexandra Comşa

Alexandra Comşa este cercetător ştiinţific, specializat în antropologie, la Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan" al Academiei Române. A publicat numeroase articole şi volume, mai ales în colaborare cu arheologi, referitoare la cimitire preistorice sau din alte perioade, unele fiind despre traci. Are două volume de autor. Tematica unuia dintre ele este trepanaţia pe teritoriul României din cele mai vechi timpuri şi până în perioada contemporană, ca o abordare de istorie a medicinei.

Cătălin Borangic

Doctor în istorie, arheolog. Este autor şi coautor a peste 50 de articole şi studii de specialitate privind fenomenul militar în Antichitatea nord-dunăreană, cu accente pe aplicarea unor metode şi metodologii de arheologie experimentală, reconstituire istorică şi recuperare ştiinţifică a informaţiilor istorice. A publicat o serie de volume cu tematică militară privitoare la epoca Regatului dac, abordând o metodologie dual: arheologie experimentală şi arheo-sociologie, ambele operând dincolo de limitele arheologiei clasice.

Sorin Paliga
(coordonator)

Alexandra Comșa

Cătălin Borangic

TRACII
OAMENI, ZEI, RĂZBOAIE

METEOR PRESS

Tehnoredactare: *Mariana Radu*
Corectură: *Viorica Horga*
Copertă: *Luca Emil Cornel*
Grafică: *Florin Roştariu*

© 2018 Toate drepturile asupra acestei ediţii
sunt rezervate editurii METEOR PRESS

Contact:
Tel./Fax: 021.222.83.80
E-mail: editura@meteorpress.ro

Distribuţie la:
Tel./Fax: 021.222.83.80
E-mail: carte@meteorpress.ro
www.meteorpress.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
PALIGA, SORIN
Tracii. Oameni, Zei, Războaie/ Sorin Paliga (coord.), Alexandra Comşa, Cătălin Borangic. - Bucureşti : Meteor Press, 2018
Conţine bibliografie
ISBN 978-973-728-703-8

I. Comşa, Alexandra
II. Borangic, Cătălin

94

Cuprins

Despre autori 4
Cuvânt înainte 7
Introducere 11
Abrevieri 15
Premise 17

Partea I

O perspectivă lingvistică – *Sorin Paliga* 25
Capitolul 1 • Tracii şi lumea lor 27
Capitolul 2 • Divinitatea supremă a geto-dacilor: Samolxis, Zamolxis, Zalmoxis 55
Capitolul 3 • Zeii cei mulţi ai celor mulţi 73
Capitolul 4 • Cabirii sau iniţierea 91
Capitolul 5 • Cavalerul trac 93
Capitolul 6 • Moşteniri şi supravieţuiri 99
Capitolul 7 • Concluzii 120
Bibliografie – Partea I 127

Partea a II-a

O perspectivă antropologică – *Alexandra Comşa* 133
Caracteristicile fizionomice ale tracilor, aspecte sociale, variabilitate şi microevoluţie 135
Elemente de religie şi magie la traco-geto-daci 143
Unele date de paleogenetică referitoare la traco-daci 159
Unele consideraţii privind practicile funerare ale traco-geto-dacilor 171
Bibliografie – Partea a II-a 183

Partea a III-a

O perspectivă arheologică şi psiho-socială – *Cătălin Borangic* 191
Teribilii războinici daci şi zeii lor tăcuţi 193
Bibliografie – Partea a III-a 223

Aducem calde mulţumiri Muzeului Naţional de Istorie şi Arheologie din Bucureşti, personal dr. George Trohani, Muzeului Naţional de Istorie şi Arheologie din Sofia, Editurii Urania din Leipzig, lui Georgi Atanasov (Muzeul din Silistra) şi lui Nikolaj Šarankov (Universitatea din Sofia) pentru amabilitatea cu care ne-au pus la dispoziţie ilustraţiile din acest volum.

Acest volum reflectă anii de discuţii şi de studii cu regretatul Gheorghe Muşu, *magister mirabilis*, ca nimeni altul ştiutor ale antichităţilor sud-est europene. Îi datorăm multe dintre ideile prezentate în această carte.

Cuvânt-înainte

Atunci când am publicat primul volum dedicat mitologiei tracilor (2008), precedat de un volum dedicat mitologiei slavilor (2006), nu bănuiam că ambele cărți vor avea parte de frumoase dezvoltări ulterioare. Despre slavi, am publicat un volum de tip analiză interdisciplinară, scris împreună cu un arheolog (Eugen Silviu Teodor) și care, până azi, rămâne singura lucrare de acest tip din literatura de specialitate din România.

Acum a venit rândul unei noi abordări despre lumea tracilor. Inițial doream o nouă ediție completată a celei dintâi. Treptat, s-a conturat un volum tot de tip interdisciplinar, în care abordarea lingvistică (Sorin Paliga) se împletește cu cea antropologică (Alexandra Comșa) și cu cea arheologică, referitoare la arme și mentalitățile războinicilor (Cătălin Borangic). Despre lumea tracilor, specialiștii au folosit diferite formule: daci, geți, geto-daci, traco-daci, daco-geți, moeso-daci, moeso-geți, traco-geto-daci etc. Acestea sunt, evident, formule moderne care, pe de o parte, doreau să arate că tracii reprezentau un mare grup al Antichității, pe de altă parte că, treptat, ramificațiile mai nordice, ale dacilor și/sau ale geților, s-au constituit în grupe aparte, tot tracice, dat tot mai diferențiate. Dat fiind faptul că, în diverse lucrări, apar diverse formule „de lucru" referitoare la acest grup etnic, sunt necesare câteva precizări.

Cea mai importantă pare a fi diferențierea lingvistică față de cea culturală. De-a lungul deceniilor, au apărut diverse ipoteze referitoare la limba tracilor. Ba că era o limbă unitară, ba – din contra – că se vorbeau două-trei limbi diferite, chiar radical diferite. Așa cum am arătat și cu alte ocazii, asemenea abordări reflectă, în bună măsură, influența programelor politice ale vremii, cum era în anii '70 și '80 ai secolului trecut. Dacă lăsăm deoparte asemenea detalii „de moment", trebuie să observăm că există discuții (și dispute) reale între specialiști. Acest lucru este firesc. Ar fi, de altfel, extrem de plictisitor să fim toți de acord cu toți ceilalți. Specialiștii discută, uneori chiar polemizează.

După ce, în urmă cu câteva decenii, tracologii bulgari erau de părere că limba tracă propriu-zisă („*echtthrakisch*", după formula lui Ivan Duridanov)

era (net) diferită de limba ramurii nordice, geto-dace ori daco-moesice, astăzi colegii bulgari au abandonat ipoteza. Aceasta reflecta, evident, polemica (bine cunoscută în epocă) dintre Ceauşescu şi Jivkov. Deşi astăzi privim oarecum detaşaţi asemenea comportamente, la urma urmelor hilare, atunci ele marcau puternic cercetarea ştiinţifică, iar cele publicate trebuiau să reflecte cumva concepţia „oficială" a zilei. Aşadar, astăzi, toţi cei care fac parte din, să o numim, zona tracologiei lingvistice susţin, cu argumente, că exista o limbă traco-dacă divizată însă dialectal, cum este şi firesc într-un areal aşa de mare cum era cel locuit de traci. Am scris şi noi despre acest lucru şi, pe scurt, îl amintim şi în lucrare, pe alocuri.

Altfel se pune problema însă din punct de vedere arheologic şi antropologic, cel puţin pentru unii autori, care constată diferenţe, la un moment dat mari, între sudul lumii trace, aflat sub o puternică influenţă elenistică, la început, şi romanizat mult mai devreme decât nordul lumii trace, arealul numit daco-get (geto-dac, traco-geto-dac etc.) Această discrepanţă între teoriile lingviştilor, pe de o parte, şi cele ale arheologilor, pe de altă parte, este doar aparentă. De fapt, şi unii şi alţii au dreptate, dar – cum se spune – fiecare are dreptatea sa! Cititorii însă trebuie lămuriţi de ce apar asemenea diferenţe de limbaj şi de abordare. Lingviştii încearcă să reconstituie – cu mai mult ori mai puţin succes – limba tracă, în timp ce arheologii, antropologii şi istoricii încearcă să reconstituie cultura lor materială, societatea lor, modul lor de viaţă etc. Şi atunci, totuşi, care este cea mai bună formulă „de lucru"? Să ne referim generic la ansamblul lumii trace ori, punctual, la anumite areale, la anumite zone şi în anumite perioade istorice? Toate formulele sunt bune şi toate au limitele lor.

Aş încerca un răspuns comparativ, prezentând succint o realitate foarte apropiată nouă: spaţiul fostei Iugoslavii. Pentru lingvişti, singura formulă acceptabilă este să folosim o sintagmă precum „limba sârbo-croată", calchiind formula – propusă de unii lingvişti – *Serbian-Croatian language*. De ce aşa? Deoarece şi bosniacii, şi croaţii, şi muntenegrenii, şi sârbii vorbesc, de fapt, aceeaşi limbă, cu mici diferenţe locale (nici măcar dialectale). Ea are o pondere de inteligibilitate de aproape 100% pentru toţi vorbitorii acestui areal.

Cu totul altfel stă problema dacă o privim cultural, social şi politic. Azi vorbim de patru areale culturale în acest spaţiu: bosniac (musulman, ortodox şi catolic), croat (catolic), muntenegrean (ortodox) şi sârb (ortodox). Patru spaţii culturale (foarte) diferite unde se vorbeşte însă aceeaşi limbă, codificată cu alfabet şi latin, şi chirilic. Este singura limbă care are, de fapt, o conversie

automată pentru cele două alfabete, fiind o decizie exclusiv politică felul cum se scrie. Aşadar: o singură limbă pentru patru areale culturale diferite, marcate în trecut de conflicte adesea sângeroase.

Revenind la lumea tracă: faptul că vorbim de o singură limbă, cu inevitabilele sale diferenţe zonale, dialectale, nu înseamnă că, pe întreg acest areal, avem o cultură absolut uniformă, unitară, dirijată „de la centru". O asemenea concepţie ar fi absurdă. Tracii nu au avut ceea ce numim azi „un stat", cu atât mai puţin unul unitar, puternic, centralizat. Avem, treptat, diferenţe mari între arealul trac sudic (corespunzând, în linii mari, Bulgariei de azi şi unei părţi din estul Serbiei) şi cel nordic, reprezentat de daci, de geţi ori, după o formulă „împăciuitoare", de daco-geţi ori de geto-daci ori de traco-daci ori de traco-geţi ori de traco-daco-geţi... Care formulă este „corectă"? Aşa cum spuneam mai sus: toate şi niciuna! Totuşi...

Aşa cum arătam într-un studiu amintit la locul său, anticii îi cunoşteau pe locuitorii arealului nordic trac sub două denumiri: daci (*Daci, Dacisci, Dakoi*) şi geţi (*Getae, Getai*). Erau oare acelaşi popor? Erau diferiţi? Poate acelaşi popor avea două denumiri? La această ultimă întrebare răspunsul este simplu şi clar: da. Există, la multe popoare, o denumire indigenă, adică cea folosită de vorbitorii acelei limbi, şi o alta externă, folosită de străini cu referire însă la acelaşi popor. Este opoziţia cunoscută în analiza onomastică drept endonim v. exonim, numele ind.gen opus celui folosit de străini. Numeroase popoare şi limbi cunosc această situaţie, inclusiv astăzi: *Hellenoi ~ greci, gali-celţi, Magyarok ~ unguri, Deutsch ~ german, Hay ~ armean, Euskara ~ basc, Suomalasia ~ finlandezi* etc. Aşa cum am arătat demult, este cert că şi opoziţia *dac ~ get* reflectă tocmai această „opoziţie" endonim ~ exonim: *dac* (*Dacus, Daciscus*) era numele folosit chiar de daci, iar *get* (*Getai, Getae*) era numele folosit de străini. Cu timpul, numele capătă o anume valoare geografică, deoarece geţii interferau mai mult cu grecii de pe zona litoralului, ca atare denumirea apare oarecum specializată pentru acel grup tracic dinspre est. *Getai* trebuie să fi fost numele folosit preponderent de greci.

Formulele din literatura modernă variază de la autor la autor, în funcţie de ceea ce doreşte să sublinieze şi conform convingerilor sale. Unii preferă denumirea generică *trac*, cel puţin atunci când vorbim despre limba tracilor şi despre dialectele sale. Alţii, mai ales arheologii, folosesc formule de tip sintagmă, traco-dac, traco-get, traco-geto-dac, geto-dac etc. în funcţie de ceea ce doresc să sublinieze şi să analizeze. Nici autorii acestui volum nu fac

excepţie, iar cititorul este rugat să ţină seama de acest lucru. De aceea, am şi încercat să fac aceste precizări, pentru a nu se crea impresia că este vorba de erori sau de o anume nehotărâre terminologică.

Volumul de faţă este, aşadar, de tip interdisciplinar, scris de trei autori, fiecare specializat pe domeniul său. Este evident că, stilistic vorbind, sunt trei stiluri diferite, pe alocuri concepţii diferite, în alte locuri identitate de păreri. Acest lucru este firesc. Cartea nu îşi propune să aibă ultimul cuvânt în domeniu, ea invită la lectură, la analiză, la noi lecturi, la discuţii, la comentarii, la critică. Este o tentativă de înţelegere a lumii tracilor. Dacă am reuşit, fie şi parţial, înseamnă că ne-am atins scopul. Dacă nu am reuşit, atunci – cert – altcineva o va face mai bine decât noi.

Sorin Paliga
aprilie 2018

Introducere

S-a scris mult despre traci în general, despre ramura lor nordică – traco-dacii – în special, despre religia, despre mitologia şi despre credinţele lor. Atât românii, cât şi alte popoare vecine sau apropiate îşi revendică – direct sau indirect – o anume moştenire tracă (bulgarii, în primul rând) şi/sau iliră (albanezii); ca atare, este utilă fie şi o succintă trecere în revistă a unor date care să clarifice aspecte mai puţin cunoscute şi să sublinieze, dacă este cazul, acele locuri – deloc puţine – unde disputele dintre specialişti nu au condus la consens. Consensul nu este necesar în ştiinţă, dar se dovedeşte util dacă dorim a fi convingători.

Lucrarea de faţă poate fi încadrată în categoria numită uneori *haute vulgarisation* sau, într-un limbaj mai simplu: cu multe detalii ştiinţifice, dar într-un stil cât mai accesibil tuturor celor pasionaţi de istorie, în general, şi de istoria autohtonilor traci, în particular. O lucrare cum este aceasta, care doreşte să abordeze credinţele, mitologia şi religia tracilor, trebuie să răspundă şi altor întrebări:

• Când, unde şi cum s-au format şi s-au răspândit tracii?

Trebuie, aşadar, să avem un contur spaţio-temporal privitor la „arealul etnogenetic" precum şi la dinamica sa în timp: de când putem vorbi de traci ca grup etnic distinct?; ce spaţiu geografic au ocupat?; până când?

• Au avut tracii un sistem mitologic închegat?

Ar trebui să oferim aici răspunsuri la întrebări de tip comparativ: sistemul mitologic trac era similar ori măcar apropiat sistemului mitologic grec ori roman? Ce argumente pot fi invocate, indiferent de răspunsul sugerat? Ce contraargumente?

• Au avut un sistem religios, cu alte cuvinte, au avut un sistem instituţional al sacralităţii? Analiza se leagă, inevitabil, de problema de mai sus, a analizei mitologiei tracilor. Sursele antice ne sugerează că, cel puţin dacă ne referim la Zamolxis, marele zeu, atunci putem presupune un sistem relativ sofisticat al sacralităţii.

• Cum s-a produs romanizarea tracilor şi până la ce dată putem vorbi de traci în sens etnic, lingvistic şi cultural?

Romanizarea a fost un proces complex de aculturație, respectiv de pierdere a unor tradiții vechi și înlocuirea lor cu noile tradiții propuse de Imperiul Roman. Aici ne putem întoarce în timp la faimosul studiu al lui Hasdeu *Pierit-au dacii?*. De altfel, Hasdeu este încă un autor ale cărui ipoteze și analize oferă și azi numeroase puncte de referință, chiar dacă nu-i putem accepta toate ipotezele expuse în revistele timpului. Ar trebui, așadar, să răspundem unor întrebări precum: ce au păstrat românii și alte popoare sud-est europene (bulgarii, sârbii, albanezii) din limba tracilor? Cuvinte? Credințe? Cutume? Cum explicăm romanizarea și cum explicăm persistența unor elemente trace, numeroase sau nu, în limbile și în culturile sud-est europene?

Încercând să păstrăm proporțiile unui volum relativ compact, dar dens și echilibrat, în primul capitol vom încerca să răspundem măcar unora dintre aceste întrebări. Nu ne putem face iluzia că oferim un răspuns simplu și clar tuturor întrebărilor și tuturor problemelor enumerate mai sus, precum și altora, care apar în diverse studii de specialitate. Sperăm doar că vom reuși să răspundem curiozității cititorilor, nu neapărat specialiști lingviști, filologi ori istorici-arheologi. Referințele bibliografice pot conduce spre alte surse de informație.

În sfârșit, în același capitol vom încerca să clarificăm frontiera dintre tracologie (din perspectiva căreia este scrisă și această carte), pe de o parte, și tracomanie ori dacomanie, pe de altă parte. Libertatea de exprimare și internetul au condus la proliferarea unei maculaturi pseudoștiințifice, în care cercetarea din domeniul tracologiei suferă de pe urma unei nefericite comparații cu tracomania ori cu dacomania ori chiar de pe urma unei catastrofale asimilări a tracologiei cu tracomania. Facem precizarea, pe scurt, că am dedicat multe studii și multe volume studierii limbilor central- și sud-est europene, culturilor din acest areal și moștenirii arhaice din acest spațiu. Am susținut, cu argumente, că moștenirea autohtonă a limbii române este mult mai mare decât lasă să se înțeleagă multe studii din domeniul lingvisticii și al filologiei. A susține (cu argumente) acest lucru nu înseamnă nicidecum tracomanie, ci aducerea studierii arhaice a românei la normalitate. Am putea spune: încercăm să sincronizăm cercetarea științifică de la noi din țară cu cele sensibil mai avansate din alte țări, nu în ultimul rând din țări învecinate precum Bulgaria ori fosta Iugoslavie. Multe dintre aceste cercetări încă nu au fost asimilate de cercetarea științifică din România, deși unele studii au fost publicate în urmă cu mai bine de jumătate de secol.

Am făcut aceste precizări pentru a arăta, de la bun început, că demersul nostru nu aspiră la exagerarea moştenirii autohtone, ci doar la aşezarea sa pe un piedestal mai solid, mai vizibil. Este şi motivul pentru care, faţă de prima ediţie a acestei cărţi, lucrarea a devenit una interdisciplinară. Acum putem analiza credinţele tracilor în contextul cercetărilor de tracologie, în general; de asemenea, putem să analizăm moştenirea lor în context sud-est european, deoarece nu doar româna moşteneşte elemente de limbă tracă, ci şi limbile vecine, fie direct (bulgara şi chiar sârba, dacă admitem că limba tracă încă se vorbea la sosirea slavilor la sud de Dunăre), fie indirect, prin limba română: elementele trace din limbile vecine, cum ar fi *bryndza*, ajunsă până în Europa Centrală, în cehă şi în slovacă. Şi *Crăciun* este un element răspândit şi în limbile vecine, nefiind de origine latină, cum eronat cred mulţi cercetători, ci autohton, din substratul traco-dac, conform unei terminologii lingvistice consacrate. Un element precreştin care se referă la o sărbătoare creştină? Da, tot aşa cum în engleză *Easter* „Paşte" era iniţial numele unei zeiţe precreştine şi, tot în engleză, vechiul cuvânt precreştin germanic *Yule* se referea la Crăciun, înlocuit ulterior de *Christmas*. Analizele etimologice şi comparative ne permit, de multe ori, să găsim răspunsurile adecvate. Desigur, nu putem oferi totdeauna răspunsuri simple şi clare, istoria culturii şi civilizaţiei este un labirint complex de evenimente. Sunt însă suficiente situaţii clare, tocmai pe acestea nu le putem ocoli ori ignora, pe motiv că ar complica prea mult demersurile ştiinţifice.

Am mai dori să facem o precizare. Cultura română a acordat o maximă atenţie moştenirii latine, iar ceea ce ne poate veni din altă parte, bunăoară din substratul traco-dac, a fost lăsat oarecum deoparte, ca provenind de undeva dintr-o zonă gri, a moştenirii din *Barbaricum*. Detaliul este oarecum paradoxal, deoarece – pe de o parte – ne revendicăm, în general, o istorie străveche prin traco-dacii romanizaţi, pe de altă parte ignorăm ori minimalizăm această lume tracă pe motivul că vine din *Barbaricum*. Tot paradoxal este că s-a exagerat, uneori până la paroxism, influenţa slavă, chiar şi cea maghiară. S-au preluat necritic, din generaţie în generaţie, ipoteze neverificate. Supuse unei analize atente, acestea nu rezistă, deşi pe baza lor s-au construit edificii aparent solide. Nu dorim să deschidem aici porţile unei polemici, ci să atenţionăm asupra unor erori, unele de lungă tradiţie. Acestea vor fi, mai devreme sau mai târziu, abandonate. Vom aduce şi în acest volum argumente în sensul celor considerate de noi corecte. Moştenirea traco-dacă în cultura română este, cu argumente, mult mai mare decât o acceptă mulţi cercetători, şi nu numai la nivel „poetic", cum ar fi *Rugăciunea unui dac* a lui Eminescu ori *Elegia II, getica* a lui Nichita

Stănescu. Dacă am dori să fim cu orice preţ ironici, cum este Dan Dana, am putea spune că şi Eminescu, şi Nichita Stănescu sunt „dacomani". Folosirea necritică şi impulsivă a unor epitete nu poate fi însă scuzată sub pretextul snobismului cultural.

Lucrarea pe care o propunem aici cititorilor nu este unicat în literatura de la noi, este însă prima şi – deocamdată – singura care propune un dialog permanent între datele lingvisticii comparate, pe de o parte, şi cele oferite de studierea textelor vechi, antice şi postclasice, dar şi a tradiţiilor populare, a folclorului, pe de altă parte. Vom încerca să arătăm că unele cuvinte ale limbii române continuă forme vechi trace. Aceste perpetuări se încadrează importantului fond autohton al limbii române, aşa-numitul substrat, esenţial în înţelegerea evoluţiei limbii române şi a culturii române. În fond, este ceea ce diferenţiază limba română de celelalte limbi romanice: substratul tracic faţă de cel italic (italiana), celtic (franceza, provensala) ori iberic (spaniola şi portugheza).

Odată cu cooptarea în „echipă" a unor colegi arheologi şi antropologi, cum sunt Alexandra Comşa şi Cătălin Borangic, este pentru prima oară când cititorilor români li se oferă o lucrare interdisciplinară din categoria *haute vulgarisation* despre lumea tracă, aşa cum am făcut, în urmă cu aproape un deceniu, odată cu analizarea istoriei vechilor slavi, într-un dialog tot de tip interdisciplinar, alături Eugen Silviu Teodor (Paliga şi Teodor 2009).

Colegii coautori ai acestui volum au publicat studii în domeniul tracologiei. Ei ne propun aici o abordare antropologică asupra mitologiei şi credinţelor traco-dacilor (Alexandra Comşa) precum şi o abordare arheologică a relaţiei dintre arme şi lupte, pe de o parte, şi lumea sacrului, pe de altă parte (Cătălin Borangic).

Sperăm că, în acest fel, cititorii vor putea avea o privire de ansamblu asupra lumii tracilor, asupra credinţelor şi divinităţilor, asupra moştenirilor şi supravieţuirilor acestei lumi străvechi.

Abrevieri şi convenţii grafice

*	indică o formă neatestată, reconstituită pe baza analizei comparate
alb.	albaneză
arom.	aromână
bulg.	bulgară
dial.	dialect
engl.	engleză
f.	feminin
germ.	germană
IE	indo-european, limba indo-europeană preistorică (reconstruită)
it.	italiană
lat.	latină
m.	masculin
n.gr.	neogreacă
ND	nomen dei, teonim (nume de divinitate)
NFl	nomen fluminis, hidronim (nume de râu/pârâu/fluviu)
NL	nomen loci, toponim (propriu-zis, localitate)
NM	nomen montis, oronim
NP	nomen personae (nume de persoană, antroponim)
NPp	nomen populi, etnonim
NR	nomen regionis (nume de regiune, de ţinut mai întins)
preie.	pre-indo-european
prov.	provenţală
rom.	română
s.-cr.	sârbo-croată
s.v.	sub voce
sp.	spaniolă
tr.	trac

Premise

O lucrare dedicată tracilor ar trebui să înceapă, de fapt, cu măcar o notă despre precursorii tracilor, acele de-a dreptul fascinante culturi pre-trace şi, totodată, pre-indo-europene, acele culturi care, după anul 8.000 î.H. s-au răspândit pe întreg spaţiul sud-est european, atingând o perioadă înfloritoare în intervalul de aproximativ 5500–4500 î.H.

Despre aceste străvechi civilizaţii europene s-au scris mii şi mii de pagini, s-au publicat zeci şi sute de albume cu artefactele descoperite din Anatolia până în Carpaţi, din Creta şi Grecia până în Bulgaria, Serbia şi Croaţia. Sunt culturi şi, de la un moment înainte, aproximativ după anul 6000 î.H., adevărate structuri de civilizaţie care reflectă ceea ce s-a numit „revoluţia neolitică", o succesiune de evenimente care au culminat cu apariţia unei scrieri de tip ideografic-sacral pe tăbliţe de lut răspândite pe întreg arealul sud-est european (teritoriile de azi ale României, Bulgariei, spaţiului fostei Iugoslavii, Greciei). Este o evoluţie considerată de noi „rapidă", în sensul că, în aproximativ două milenii, omenirea parcurge nişte etape de dezvoltare care nu avuseseră loc în zeci de mii de ani înainte.

„Revoluţia neolitică", pornită – din datele de care dispunem astăzi – din zona situată între sudul şi sud-estul Anatoliei, aşa-numita regiune *Fertila Semilună* (cunoscută în literatura de limbă engleză sub numele de *Fertile Crescent*), a însemnat:

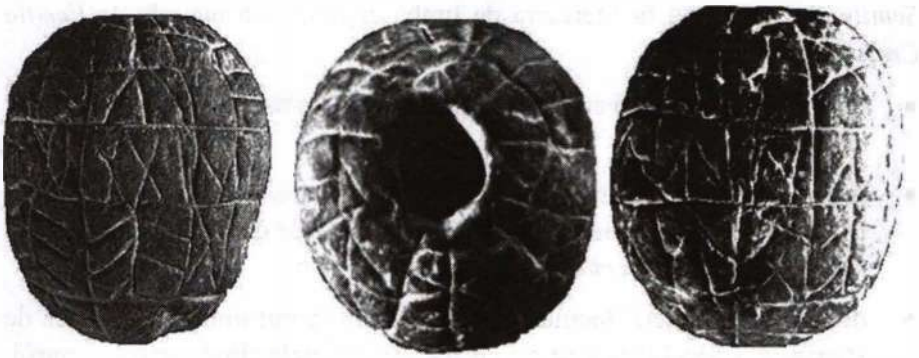
- începutul domesticirii animalelor, primele fiind oaia, capra şi, aproximativ simultan, câinele;
- începutul practicării unei agriculturi rudimentare, primele cereale identificate a fi fost cultivate intenţionat fiind un soi de grâu primitiv, *Triticum monococcum* şi *dicoccum* (cu 1 sau 2 boabe doar);
- descoperirea puterii focului şi, ca atare, începutul unui lung proces de stăpânire a focului pentru a topi metale (primele fiind cuprul şi aurul, metale cu temperaturi de topire relativ joase) şi pentru a arde ceramica, iniţial arsă la soare;

- olăritul şi, gradual, incizarea unor simboluri pe oale, apoi confecţionarea unor tăbliţe cu rol, fără doar şi poate, sacru – un exemplu tipic fiind tăbliţele de la Tărtăria (vezi Paliga 1993) dar şi alte tăbliţe descoperite în arealul sud-est european;
- dezvoltarea unor aşezări de tip protourban care vor fi fost şi centre comerciale importante (schimbul de mărfuri între comunităţi);
- diverse alte activităţi tot mai complexe.

Acest model de civilizaţie dispare gradual după anul 3500 î.H., cel mai probabil sub presiunea nou-veniţilor dinspre răsărit – aceştia trebuie să fi fost indo-europenii, grupuri umane de o tipologie culturală diferită, ce venerau zeul luminii şi al cerului senin (modelul Jupiter-Zeus din mitologia clasică greco-romană).

Grupurile proto-istorice şi istorice ale lumii vechi – grecii, romanii, tracii, celţii etc. – erau un amestec, în proporţii variabile, între vechii creatori ai neoliticului şi mai nou veniţii dinspre răsărit.

Ilustraţiile alese aici sunt doar o mică parte dintre cele descoperite în întreg spaţiul sud-est european, cele de pe teritoriul României reprezentând şi ele o parte importantă a acestor artefacte preistorice. Tăbliţele de la Tărtăria, cu strania lor frumuseţe şi cu aura de mister ce le înconjoară, stau mărturie despre această lume azi dispărută, dar care a influenţat şi conturarea etnicului trac de care vom vorbi în continuare.



Trei fotografii, din diverse unghiuri, ale celui mai vechi artefact ce prezintă incizii de tip sacru. Descoperire de la Lepenski Vir, Serbia, pe malul Dunării.

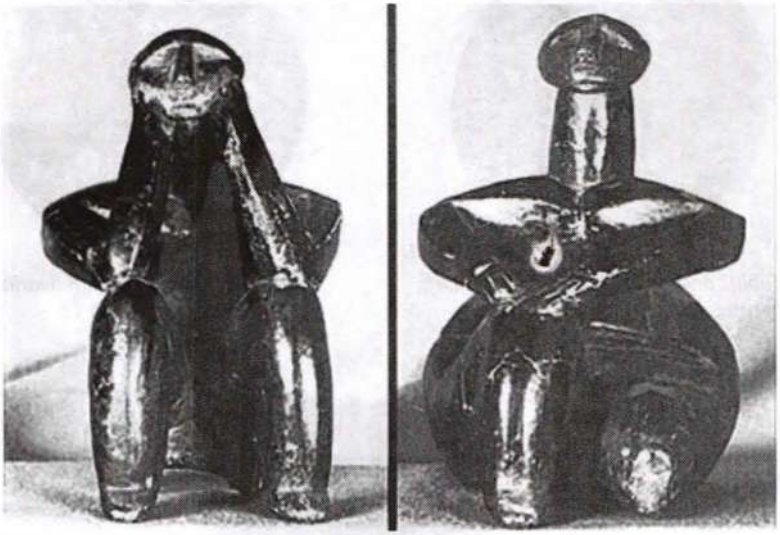
Tăbliță descoperită în Bulgaria, locație necunoscută, probabil neolitic.

Descoperire de la Sliven, Bulgaria, cultura Karanovo VI.

Tăbliţele de la Tărtăria; ultimul din serie este un desen al acestor tăbliţe

Figurină umană cu un labirint pe corp, reprezentat supradimensionat.

Artefacte neolitice descoperite pe teritoriul României[1]



Gânditorul de la Cernavodă, cultura Hamangia, neoliticul timpuriu, circa 5000 î.H.

Animale

Figurină zoomorfă, localitate necunoscută, inv. nr. 69596

Figurină aviformă de la Vidra, cultura Gumelnița

Figurină aviformă, Verbicioara, cultura Sălcuța, eneolitic, 3000 î.H.

[1] Calde mulțumiri lui George Trohani pentru amabilitatea cu care ne-a pus la dispoziție ilustrațiile.

Vase sacre

Suport de vas, Glina, cultura Gumelnița, eneolitic (tranziția de la neolitic la epoca bronzului)

Suport antropomorf de vas, Vidra, cultura Gumelnița

Ceramică

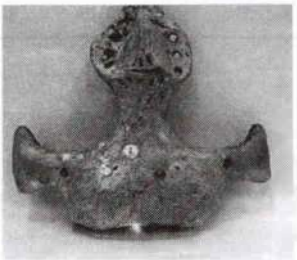
Vas suport, Truşeşti, cultura Cucuteni, a cărei primă monografie a fost publicată în anul 1884 de Alexandru Odobescu, devenind astfel prima mare cultură neolitică din Europa căreia i s-a dedicat o monografie

Vas de la Podei, Cucuteni

Gumelnița, cultura Gumelnița

Figuri umane

Capac antropomorf Ciolănești, Teleorman, cultura Gumelnița inv. nr. 84494



Figurină antropomorfă Cernătești-Aldeni, aspect cultural Aldeni, variantă Gumelnița

Apucătoare de vas, Vidra, cultura Boian

Gestica

Figurină masculină Dolheştii Mari, cultura Cucuteni

Căscioarele, cultura Gumelniţa

Brăiliţa, Gumelniţa

Necunoscut

Căscioarele, Gumelniţa

Antropo, Verbicioara, cultura Sălcuţa, eneolitic

Vidra, Gumelniţa

Om-animal

Vas coşuleţ de la Cruşovu, cultura Vădastra

Capac antropomorf, Vidra., cultura Gumelniţa

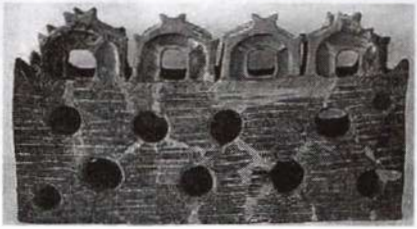
Capac zoomorf, cap de cerb, Vidra, Gumelniţa

Perechi

„Pereche de îndrăgostiți", Gumelnița, cultura Gumelnița

Figurină bicefală de la Rast, Vinča-Turdaș

Sanctuare



Sanctuarul de la Căscioarele, cultura Gumelnița, una dintre cele mai frumoase realizări ale creatorilor neoliticului de pe teritoriul României. Reprezintă, cu mare probabilitate, reflexul unui sanctuar real cu 3 niveluri.

Siluete umane

Cernavodă, cultura Hamangia

Statuetă de la Vânători, cultura Cucuteni

Figurină de la Dolhești, cultura Cucuteni

Simboluri

Radovanu, cultura Boian

Vidra, cultura Gumelnița, inv. nr. 32451

Rast, Vinča-Turdaș, inv. nr. 102 200

Vase

„Bocitoarea" de la Parța, Banat, eneolitic, „cultura Banatului" sau, după alții, Tiszapolgár

Vas antropomorf Sultana, cultura Gumelnița

„Zeița" de la Sultana, cultura Gumelnița

PARTEA I

O perspectivă lingvistică

– Sorin Paliga –

CAPITOLUL 1

Tracii şi lumea lor

S-au scris mii şi mii de pagini despre traci, iar – în România – preponderent despre ramura nord-dunăreană a tracilor, cunoscuţi în Antichitate sub numele de daci şi de geţi, iar în literatura modernă fiind numiţi daco-geţi, geto-daci, traco-daci, traco-geţi, traco-daco-geţi. Aceste forme sunt preluate din textele vechi care vorbesc despre traci (*Thraex*, plural *Thraeces*), despre ramurile lor nord-dunărene dacii (*Daci, Dacisci*) şi geţi (*Geta*, plural *Getae*), existând până azi nenumărate discuţii privind existenţa unui grup tracic nord-dunărean, numit când daci, când geţi; sau a două grupuri, dacii şi, pe de altă parte, geţii. Există însă menţionate şi alte grupuri trace, cum ar fi tribalii (*Triballoi*), localizabili undeva în nord-vestul actualei Bulgarii şi estul actualei Serbii; moesii, mezii, daco-moesii (*Moesi, Mosesoi*), un grup tracic localizabil în nord-estul actualei Bulgarii; carpii (*Carpi, Carpiani, Korpiloi*), care locuiau pe versantul răsăritean al Carpaţilor Răsăriteni, în actuala Moldovă subcarpatică; costobocii (*Costoboces*), un grup nord-tracic localizabil undeva în Bucovina de azi. Despre importanţa tribalilor şi a mezilor în ansamblul culturilor preromane din arealul sud-dunărean, rămân de referinţă studiile Fanulei Papazoglu, acum reeditate (Papazoglu 2007 a: grupurile etnice central-balcanice în epoca preromană; Papazoglu 2007 b, despre istoria Balcanilor în Antichitate).

Alt grup tracic cunoscut sunt odrisii (*Odrysoi*), al căror areal a fost în partea central-estică a Bulgariei de azi; de asemenea besii (*Bessi, Bessoi*), un grup tracic sud-dunărean, al căror habitat era în munţii Rodopi. Ultimul congres de tracologie a fost organizat la Kazanlăk, Bulgaria, care corespunde tocmai unui areal bogat în vestigii ale vechilor regi odrisi[1]. Există şi alte „neamuri" ori „seminţii" trace. O asemenea situaţie nu implică nicidecum faptul că se vorbeau tot atâtea „limbi trace". Era o situaţie firească în Antichitate, deoarece majoritatea grupurilor etnice de atunci nu se constituiseră în „state unitare", cum ni s-ar părea firesc astăzi. Nici măcar grecii, care – în multe privinţe – atinseseră un nivel de civilizaţie superior romanilor, nu se constituiseră într-un „stat grec",

[1] Doi dintre autorii acestui volum, Alexandra Comşa şi Sorin Paliga, au participat la lucrările congresului, care a inclus şi o excursie ştiinţifică la câteva morminte trace descoperite în regiune.

fapt care i-a făcut să fie relativ uşor cuceriţi de Imperiul Roman în plină expansiune.

În literatura modernă de specialitate, se folosesc diverşi termeni referitori la lumea tracilor. Cei mai importanţi şi cu o ocurenţă (relativ) ridicată sunt:

– *Trac, tracic* (englez *Thracian*) cu referire la tradiţia şi/sau la limba tracilor în general. Fiind un termen generic, este folosit pentru a defini ansamblul lumii trace. Vorbim, aşadar, despre *limba tracă*, indiferent dacă ne referim la dialectele sud- ori nord-dunărene; putem vorbi, tot în acest sens, de o tradiţie tracă ori de o cultură tracă, mai ales dacă dorim să subliniem unitatea acestui mare grup sau, poate mai bine, pentru a sublinia elementele convergente, comune tuturor tracilor ori măcar unei părţi semnificative a lor. Termenul *unitate, unitar* este însă pasibil de variaţii ideologice şi culturale, reverberaţiile perioadei comuniste fiind încă puternice, nu în ultimul rând limbajul de lemn al perioadei. De fapt, pentru a fi drepţi, fiecare perioadă istorică are clişeele sale. Dacă azi am scăpat de clişeele perioadei comuniste, există pericolul ca unii să cadă – cum se întâmplă adesea – în alte clişee, ale „epocii noi". Sunt destul de mulţi: reacţia la comunism s-a metamorfozat în unele împrejurări în snobism şi dispreţ faţă de istorie. Nu aceasta este alternativa.

Există diverse alte conotaţii, folosite – de exemplu – în literatura arheologică unde, din motive de variaţie culturală, se preferă a se diferenţia tradiţia tracilor sudici (tracii propriu-zişi sau, folosind un termen al lingvistului bulgar Ivan Duridanov, *Echtthkraker* „tracii curaţi") faţă de tradiţia grupurilor nord-trace, adică:

– *Traco-dac, traco-get, daco-get, geto-dac* şi variante ale acestora. Sunt termeni care circulă, mai ales, în literatura de specialitate din România, mai puţin la autorii străini. De fapt, aceste sintagme moderne vor să sugereze faptul că, de la un moment dat încolo, grupurile nord-trace ori daco-gete au avut o evoluţie diferită faţă de cele sud-dunărene. Aici, în sud, contactul cu lumea elenistică şi apoi cu expansiunea romană au făcut ca tradiţiile vechi să fie mai repede înlocuite cu formele superioare greceşti şi apoi romane. Este şi motivul pentru care şi la sud de Dunăre întâlnim frumoase artefacte trace de influenţă elenistică – de exemplu, Cavalerul Trac, apoi de influenţă romană. Pe teritoriul Bulgariei, de exemplu, s-au găsit superbe artefacte trace de aur, expuse în muzeele din Bulgaria şi, uneori, în expoziţii itinerante.

– *Traco-dac*, uneori *traco-get, daco-get, traco-daco-get* etc. sunt sintagme preferate – mai ales, dar nu exclusiv – în literatura lingvistică, pentru a se sugera, de exemplu, că este vorba de o moştenire de substrat trac ori traco-dac.

– *Daco-mesic* ori *daco-moesic* sunt termeni care apar uneori atunci când analiza conduce spre ipoteza că moesii erau un grup tracic mai apropiat de grupul nordic, de daco-geţi, decât de cel sudic.

– *Traci balcanici* ori *traci est-balcanici* ori *traci central-balcanici* sunt termeni folosiţi, mai ales, în literatura istorică şi arheologică din Bulgaria şi din fosta Iugoslavie (vezi, de exemplu, Papazoglu 2007 a, lucrare al cărei titlu, în traducere, este „grupurile etnice central-balcanice în perioada preromană"). Asocierea termenului modern *Balcani, balcanic*[2] de lumea tracă este oarecum anacronică (*Balcani, balcanic* este un termen modern), dar – de vreme ce este deja folosită, ba chiar de autori de prestigiu, cum este Fanula Papazoglu, ale cărei studii, vechi de peste 40 de ani, acum reeditate, sunt încă de referinţă – ni se pare inutil a încerca înlocuirea unor sintagme precum *tracii balcanici, tracii est-balcanici, tracii central-balcanici* etc. În fond, important este ca sensul ori conotaţia acestor sintagme să fie corect analizat(ă), fiind de importanţă secundară o discuţie dacă asemenea sintagme sunt cu adevărat corecte ori recomandabile. Ele reflectă, cel puţin parţial, o anume realitate şi, mai ales, o anume abordare. În măsura în care autorii îşi argumentează opţiunile şi abordările, ele pot fi acceptate ca termeni de lucru.

Aşa cum sugerează şi titlul acestui volum, am preferat termenul *trac* ori *tracic*, deoarece – aşa cum vom vedea mai jos – ne referim la moştenirea tracilor în general, deşi – evident – vom insista asupra aspectelor care privesc, mai ales, cultura şi limba română. Ca atare, ne vom concentra asupra ramurii nordice a grupului tracic, aşadar a traco-dacilor. O relativ bogată moştenire tracă există însă şi în limba bulgară, precum şi în alte limbi ale spaţiului sud-est european numit şi, mai mult sau mai puţin corect, „balcanic". Astfel, riturile şi credinţele legate de „noaptea buturugii", a arderii butucilor de lemn în perioada solstiţiului de iarnă, a Crăciunului, sunt izbitor de asemănătoare la români, bulgari, sârbi şi albanezi. Acest lucru nu poate fi întâmplător, iar analiza de detaliu confirmă o asemenea premisă. O anume influenţă tracă, mai precis traco-dacă, tardivă au avut şi grupurile cunoscute mai târziu drept *slave* (*Sclaveni, Sklavenoi* în textele bizantine), al căror „creuzet" cultural s-a aflat la interferenţa dintre

[2] Termenul *Balcani* apare pentru prima oară în anul 1808 la geograful Johann August Zeune sub forma *Balkanshalbinsel* „Peninsula Balcanică". Iniţial, avea conotaţie pur geografică, referindu-se la zona muntoasă a Greciei, Bulgariei, Macedoniei şi Albaniei de azi. Termenul a avut un succes extraordinar, căpătând relativ repede conotaţii culturale, lingvistice şi, evident, politice. Conotaţia politică a fost, cel mai adesea, peiorativă.

arealele balto-slave de sud, vestul arealului scito-iranic şi la nord de arealul costobocilor şi carpilor, aşadar în zona central-sudică a Ucrainei de azi.

Există şi un termen care încearcă să sintetizeze caracteristicile convergente ale limbilor din sud-estul european: *Balkansprachbund*, tradus prin Uniunea Lingvistic Balcanică, în franceză *Union Linguistique Balkanique*, şi cu diverse alte echivalenţe în alte limbi. Termenul a apărut şi s-a consolidat după Primul Război Mondial şi, în forma sa de bază, grupează limbile română, bulgară şi albaneză. Ulterior, în grup a intrat şi limba macedoneană – după al Doilea Război Mondial, când s-a creat şi limba macedoneană literară. Atragem atenţia că vorbim aici de limba macedoneană modernă, care este o limbă slavă înrudită cu bulgara şi având câteva apropieri şi de limba sârbă. Limba macedoneană antică nu ne este cunoscută, dar era – probabil – un idiom de tip tracic ori un dialect tracic. Macedonenii antici au intrat rapid în sfera influenţei culturale greceşti şi, ca atare, ei sunt analizaţi ca parte a istoriei antice a Greciei. Disputele politice actuale, în care sunt implicate Macedonia (fostă iugoslavă, numită FYROM, abreviere pentru Former Yugoslav Republic of Macedonia), Grecia şi Bulgaria, nu fac obiectul discuţiei din acest volum, fiind o chestiune exclusiv politică a momentului actual.

Acestui nucleu de 3 + 1 (româna, albaneza, bulgara şi, ulterior, macedoneana) al Uniunii Lingvistice Balcanice i s-au adăugat ulterior, prin extensie mai degrabă geografică, şi alte limbi din zonă: sârbo-croata[3], greaca şi chiar turca. Din punct de vedere metodologic, dar şi practic, prin „uniune lingvistică balcanică" trebuie să înţelegem, în primul rând, cele 3 + 1 limbi, deoarece manifestă elemente comune în lexic, dar şi structurale, cum ar fi articolul hotărât postpus. Despre originea albanezilor vom reveni mai jos. În ciuda unei „aure de mister", originea albanezilor şi a limbii lor nu are nimic spectaculos ori nefiresc, în măsura în care discutăm cu argumentele ştiinţifice, nu recurgem la discursuri politice. Este adevărat că, de multe ori, nu reuşim să punem cap la cap date ori argumente disparate ori aparent disparate, pentru a avea un tablou coerent al unor realităţi istorice vechi. Mileniul I, mai ales după sec. IV – când încep marile migraţii – este o perioadă complexă a Europei, când se reconfigurează întreaga structură lingvistică şi culturală.

Revenind la traci şi la etnonimele trace folosite de moderni, în fond toate corecte ori parţial corecte, reflectă o realitate istorică: tracii, cu excepţia domniei lui Burebista, nu au fost uniţi din punct de vedere politic şi, ca atare, nu putem vorbi de o etnie tracă unitară. Despre perioada lui Burebista rămâne încă de

[3] Despre termenul sârbo-croat ori sârb-croat vezi Paliga 2012, capitolul dedicat limbilor slave de sud, mai ales arealului sârb-croat, pp. 116 ş.u.

referinţă lucrarea lui Ion Horaţiu Crişan (Crişan 1977), chiar dacă autorul face concesii conjuncturii naţional-comunismului epocii. După părerea noastră, nu există – la ora la care scriem aceste rânduri – o sinteză mai bună privitoare la epoca lui Burebista. Prima parte a cărţii este, de fapt, o bună introducere în problematica civilizaţiei tracilor în general, mai ales a grupurilor trace de nord, dacii sau geţii. În orice caz, lucrarea nu poate fi respinsă global, mai ales că – deocamdată – nu avem un înlocuitor mai bun. Noile generaţii de istorici ni se par mai degrabă agresive ideologic, critice la adresa realizărilor din trecut – unele în perioada comunistă, e drept – fără a fi însă capabile de a oferi ceva mai bun, mai solid, de perspectivă. La ora la care scriem aceste rânduri, ne lipsesc ample lucrări de sinteză privind civilizaţia tracilor ori a traco-dacilor scrise în ultimii 10–20 de ani şi care, aşadar, să ofere o perspectivă istorică şi, să nu ne ferim de termeni, o perspectivă ideologică adecvată perioadei pe care o trăim, la început de mileniu III. Multe abordări ni se par, mai degrabă, superficiale, teribiliste cu orice preţ, suferind şi de snobism postcomunist.

Cine erau tracii? Cu cine se învecinau? Cu cine se „înrudeau"?

Dunărea nu a fost niciodată o barieră de netrecut, iar – în Antichitate – nu era frontieră lingvistică: traci trăiau atât la nord de Dunăre (daco-geţi, traco-daci), cât şi la sud de Dunăre (tracii propriu-zişi). Dacă admitem, cum cred unii specialişti, că şi frigienii din Asia Mică (Turcia de azi) erau tot de sorginte tracă, iar ilirii formau un grup etnic ce vorbea o limbă relativ apropiată de tracă, avem în faţă tabloul unui grup etnic – ori al unor grupuri etnice înrudite – de mare răspândire.

Tracii erau un mare grup lingvistic şi cultural despre care putem vorbi mult înainte de începutul primului mileniu î.H. Ei reprezintă, ca majoritatea grupurilor etnice ale preistoriei şi ale istoriei vechi europene, o ramură central şi sud-est europeană ce **vorbea o limbă din grupul indo-european răsăritean**, numit convenţional grupul ***satem***, fiind aşadar înrudiţi cu **balticii** (urmaşii lor moderni sunt lituanienii şi letonii, dar a căror răspândire a fost mult mai mare în trecut, în Evul Mediu fiind vecini cu românii moldoveni), cu **slavii** (a căror aşa-numită vatră de formare ori, folosind un termen german consacrat *Urheimat*, englez *homeland*, ceh *pravlast*, va fi fost la nord de Bucovina de azi, în arealul sud- şi central-ucrainean de azi), cu **vechii indieni** şi cu **iranicii**. Acest areal convenţional numit „indo-european satem" se întindea, aşadar, de la Adriatica (aşadar, la nord de greci) până la Marea Baltică şi până departe spre zona Iran-India de azi.

Sintagma „grup satem", în opoziție cu „grup centum" este o delimitare convențională a limbilor indo-europene în funcție de felul cum s-a păstrat numeralul „o sută": *centum* (în latină, se pronunța *kentum*), așadar arealul indo-european occidental, și *satəm* în iranică (limbile din arealul răsăritean: vechea indiană, persana, grupul balto-slav și, cum spuneam, traca și ilira).

Desigur, traca avea multe puncte comune și cu **ramura indo-europeană occidentală**, numită convențional *centum*, din care făceau parte și **latina** (și alte limbi italice precum **osca** și **umbriana**, nu însă și *etrusca*, o limbă neindo-europeană, ale cărei origini sunt încă disputate), **limbile germanice**, **limbile celtice** și **greaca**. În ultimii ani, s-a conturat ipoteza că traca se înrudea mult cu **ilira**, care se pare că a fost tot un idiom de tip *satem*, nu *centum* cum se crezuse anterior (vezi problema în lucrarea încă de referință Russu 1969).

Tracii și limba lor au avut într-adevăr o mare răspândire: de la nordul Carpaților până în estul Slovaciei, estul Ungariei (la est de Dunăre), până la Nistru spre est, până la Marea Egee în sud-est și până la Drina spre sud-vest. În termeni moderni, se răspândiseră pe un areal ce cuprindea teritoriile României, Republicii Moldova, sudul Ucrainei, estul Ungariei, Bulgaria, Serbia și Muntenegru, cu unele ramificații spre est (frigienii din Asia Mică, adică vestul Turciei de azi). Acesta poate fi considerat un areal maxim care, odată cu romanizarea, a început să se restrângă. A dispărut însă complet limba tracă? Răspunsul nu este așa de simplu precum pare întrebarea!

Relațiile dintre tracă și iliră sunt importante, deoarece discuțiile se leagă, inevitabil, de problema originii limbii albaneze. Problema a fost excesiv politizată, mai ales în perioada comunismului, dar și anterior, fiind legată, direct sau indirect, de problema originii românilor. Dată fiind amplitudinea discuțiilor, nu putem intra aici în detalii. Totuși, pentru a nu-l lăsa pe cititor cu o problemă neclarificată, trebuie să facem câteva precizări, fie și succint expuse.

Problema originii albanezilor era deja – cum am spune, pe masa cercetătorilor – încă din sec. XIX. Limba albaneză este un idiom cu lexic preponderent romanic, ei fiind moștenitorii direcți ai ilirilor romanizați. În același timp, structura acestei limbi este doar parțial romanică, având unele elemente neromanice, presupuse de origine iliră – conform unei ipoteze – ori tracică – așa cum considera Hasdeu încă în a doua jumătate a sec. XIX. Discuția are o componentă științifică, legată – mai ales – de evidentele similitudini dintre albaneză și română; are însă și o pronunțată componentă politică, generată – în primul rând – tocmai de aceste similitudini. Ideologia Austro-Ungariei din sec. XIX a fost dominată de formula *prior tempore, prior lege* „primul în timp, primul în drepturi", adică „cine a venit primul, are drepturi de proprietate".

Pe linia acestei ideologii agresive, primii veniţi în Ardeal ar fi fost maghiarii, apoi românii care, pe firul acestui construct politic, ar fi venit de undeva din Balcani prin sec. XII–XIII. În acest context, discuţiile s-au aprins adesea inutil. Să încercăm descâlcirea problemelor.

În primul rând, dacă vorbim despre „vatra de formare" a românilor, adică a unui grup etnic romanizat, problema unui „areal etnic" limitat, indiferent unde îl plasăm, în Carpaţi ori în Balcani, este un nonsens, deoarece romanizarea, prin definiţie, a însemnat un amplu şi vast proces de aculturaţie, care a cuprins mari regiuni din Europa, din Asia Mică, din Orientul Apropiat şi Mijlociu, din nordul Africii. Din acest punct de vedere, romanitatea răsăriteană, în care se încadrează românii (inclusiv grupurile sud-dunărene, aromânii, megleno-românii şi istro-românii) nu diferă, tipologic, de romanitatea occidentală. Ca atare, a explica romanitatea, indiferent de locaţie, ca pornind dintr-un areal mic, pierdut undeva prin Balcani, este un nonsens. De ce ar trebui să explicăm romanitatea răsăriteană altfel decât cea central-europeană ori decât cea occidentală? Din punct de vedere al tipologiei culturale, a face asemenea diferenţe nu se justifică. Sigur, pe măsură ce timpul se scurgea, iar Europa intra în faza marilor migraţii, după sec. IV, apar diferenţieri tot mai mari între diversele regiuni ale fostului Imperiu Roman. Acestea sunt graduale, au o evoluţie de câteva secole şi, în final, conduc la apariţia noilor grupuri culturale, inclusiv a idiomurilor neo-latine sau, cum le numim uzual, a limbilor romanice.

A doua problemă este legată de iliri şi de posibilitatea ca un grup relativ compact să fi supravieţuit romanizării şi asta tocmai într-o zonă aflată în imediata vecinătate a Italiei, pe litoralul adriatic. Acest lucru nu este confirmat nici de sursele istorice, nici de cele arheologice şi nici de analiza lingvistică. Limba iliră şi ilirii dispar din documente în sec. II d.H. Procesul de romanizare era avansat şi inexorabil, aşa cum va să fie pentru aproape tot spaţiul balcanic, cu excepţia Greciei, a cărei limbă persistă datorită prestigiului său cultural. Limba greacă este însă singura excepţie a zonei şi una dintre rarele excepţii din cadrul Imperiului Roman. Sunt asimilate prin aculturaţie aproape toate grupurile celtice, păstrându-şi tradiţiile doar câteva grupuri izolate din insulele britanice şi din Irlanda; rezistă micul grup al bascilor, din cauza locaţiei lor departe de Roma şi într-o zonă izolată. Ipoteza că ar fi putut rezista romanizării un mic grup ilir, aflat într-o puternică zonă de romanizare şi care – la un moment dat – s-ar fi manifestat plenar ca un nou grup, albanezii, nu rezistă unei analize de amănunt. Ca atare, componenta romanică a albanezei se explică tocmai prin acest element ilir, dar romanizat. Din limba ilirilor s-au păstrat, firesc, câteva toponime şi câteva hidronime şi, posibil, câteva elemente de lexic, cum ar fi de aşteptat şi cum este şi normal.

A treia problemă, deosebit de importantă pentru explicarea întregii situații din arealul carpato-balcanic în a doua jumătate a primului mileniu, adică în perioada migrațiilor (convențional, de la sfârșitul sec. IV până la sfârșitul sec. X d.H.), este un răspuns la întrebarea: până când s-a vorbit limba tracilor? Până când putem vorbi de grupuri trace relativ compacte care puteau reprezenta un element suficient de puternic pentru a se putea impune – cultural, lingvistic, militar, politic – în vastul areal sud-est european?

Deși nu se poate oferi un răspuns clar și tranșant acestor întrebări, lor li s-a răspuns, chiar dacă discuțiile s-au purtat, mai ales, în cercurile specialiștilor. Așa cum spuneam, romanizarea a fost rapidă și puternică în spațiul numit azi balcanic; a fost, începând cu anul 106, puternică și în Dacia. Singurele areale trace unde nu a avut loc o romanizare directă și rapidă sunt cele din zona est- și nord-carpatică, respectiv zona central- și nord-moldovenească și Maramureșul. Deloc întâmplător, aici persistă, cel puțin până în sec. IV, grupurile așa-numiților „daci liberi" (*Daci Liberi*), reprezentați de carpi, de costoboci și de dacii din Maramureș. Există studii solide pe această temă, încă de referință fiind cele datorate lui Gh. Bichir: Bichir 1973 – cultura carpică; Bichir 1981 – dacii liberi din Muntenia și relațiile lor cu romanii (tocmai tema care ne interesează); Bichir 1983 – lucrare despre costoboci, ramura nordică a dacilor, și care – credem noi – au avut și o influență decisivă în procesul etnicizării slavilor, de după sec. V d.H.; Bichir 1984 – reia problema lucrării sale din 1981. Despre carpi și despre cultura lor se publică regulat studii în revista *Carpica*, o parte dintre numere fiind accesibile și în format digital[4].

Ca să rezumăm, singurele grupuri trace persistente și relevante în sec. II–IV, cel puțin, dacă nu și mai târziu, sunt cele ale carpilor și costobocilor, precum și cele ale altor grupuri daco-gete neromanizate. Grupuri de carpi au fost colonizate de romani și la sud de Dunăre, pentru a le atenua astfel puterea militară, încă importantă în toată perioada de după cucerirea Daciei. Altfel spus, persistența vechilor tradiții trace nu se putea face decât în zone unde romanizarea a fost mai lentă, mai slabă și mai puțin insistentă, în zona codrilor deși ai Bărăganului antic (pe atunci nedefrișat) și în zona Carpaților Răsăriteni. Nu este nevoie să facem nici efort de imaginație, nici să elaborăm constructe politice: aici și numai aici puteam avea o tradiție tracică persistentă și încă puternică până cel puțin în sec. IV, dar și mai târziu. Este posibil, ca o alternativă interimară de discuții, să fi supraviețuit grupuri trace și la sud de Dunăre. Pot

[4] http://www.enciclopedia-dacica.ro/?operatie=subiect&locatie=periodice&fisier=carpica (25 feb. 2018).

să fi fost acei carpi colonizaţi la sud de Dunăre, poate şi acei *Bessi, Bessoi* din unele documente postclasice.

O transformare relativ rapidă şi masivă are loc în perioada migraţiilor, aşadar după începutul sec. V d.H. Ce se va fi întâmplat cu acele grupuri trace reprezentate de dacii liberi (carpi, costoboci)? Cert, nu au dispărut peste noapte şi nici fără urmă. O parte s-au întors în regiunile romanizate din Ardeal, Banat şi Oltenia. O altă parte se vor fi dus spre sud, cert – la un moment dat – împinse de valul migrator al slavilor, care poate fi datat în jurul anului 500 şi imediat după acest moment. Grupuri de costoboci şi de carpi vor fi fost împinse spre sud ca un soi de avangardă a slavilor. Este posibil ca aici, la sud de Dunăre, să fi întâlnit şi alte grupuri trace neromanizate. Este puţin probabil să fie traci propriu-zişi din Stara Planiná (podişul Bulgariei de azi), scăpaţi de romanizare, deşi acest lucru nu este exclus. Este mai degrabă posibil să fi fost unele grupuri carpice, colonizate de romani şi care îşi păstraseră încă limba şi tradiţiile. Acest grupuri, împinse mai departe de valul slav, ajung pe litoralul adriatic şi, coabitând cu urmaşii ilirilor romanizaţi, formează grupul albanez modern.

Punând cap la cap complicatul mozaic de date istorice şi arheologice, putem reconstitui – cu suficientă exactitate – istoria zonei carpato-balcanice din agitatul, tumultuosul mileniu I d.H. Ipoteza că albanezii reprezintă, de fapt, o migraţie de la nord la sud a unor carpi a fost avansată, de altfel, de Hasdeu în a doua parte a sec. XIX. Un astfel de studiu este *Pierit-au dacii?* (a se vedea studiile istorice, filologice şi lingvistice, astăzi relativ uşor accesibile, în culegeri precum Hasdeu 1973 şi 1988. Teoria carpică a lui Hasdeu a fost ulterior adoptată şi detaliată de marele lingvist (romanist şi indo-europenist) italian Giuliano Bonfante, mai ales în studiile sale privind limba română (Bonfante 2001, ediţia românească) şi, nu în ultimul rând, de I. I. Russu (Russu 1995, lucrare postumă; ipoteza sa fusese însă expusă într-o comunicare la Academia R.S. România în aprilie 1982).

Cu siguranţă, discuţiile nu se vor fi încheiat, dar este evident că ipoteza originii „pur ilire" a limbii albaneze nu rezistă unei analize de amănunt. Acest lucru îi era deja clar lui Hasdeu, dar şi altor cercetători. După al Doilea Război Mondial, şi tracologii bulgari au arătat, practic în unanimitate, că albaneza trebuie considerată un idiom de tip neo-tracic, nu neo-ilir, deşi ei consideră că nucleul migraţiei îl reprezintă tracii sudici. Aşa cum arătam mai sus, aceşti traci sudici trebuie să fi fost reprezentaţi, măcar în parte, de carpii colonizaţi de romani în secolele anterioare.

A vorbi, aşadar, despre o mişcare de populaţie de la nord spre sud în perioada migraţiilor, care s-a stabilit într-o zonă de intensă romanizare

(litoralul Adriaticii) şi care, printr-un proces complex de coabitare, a condus la un nou grup etnic, albanezii, este în firea lucrurilor, deoarece şi documentele epocii şi cercetările arheologice vorbesc, fără dubiu, de valuri umane care se deplasează **de la nord la sud**, nu de la sud la nord; de la est la vest, nu de la vest la est. Aşa a fost şi migraţia slavilor, primul val pornind dinspre Ucraina de azi pe Siret şi pe Prut, trecând apoi Dunărea; ulterior, un al doilea val porneşte spre vest, apoi o parte dintre aceste grupuri traversează Pannonia şi ajunge în Balcani dinspre vest. Asemenea fenomene au fost însă numeroase în acel tumultuos mileniu I, astfel că aşa-numita „etnogeneză albaneză" nu are nimic spectaculos. Frecvent numita „enigmă albaneză" este, de fapt, un construct politic menit să alimenteze speculaţiile şi varii interpretări politice. Această mişcare de populaţie de suşă tracică trebuie înţeleasă în ansamblul amplelor mişcări de populaţie din perioada migraţiilor. Vezi alte discuţii, din perspectivă istorică şi lingvistică, la Paliga şi Teodor 2009, deocamdată singura abordare interdisciplinară a originii slavilor şi, în context, şi a originii albanezilor, care s-a publicat în România. Problema ar trebui abordată, după părerea noastră, la un forum istoric sud-est european dedicat acestei chestiuni, la care să participe specialişti din toate ţările din zonă şi care să-şi expună ipotezele, argumentele şi concluziile. Noi credem că, pe linia Hasdeu-Bonfante-Russu, dar şi a colegilor tracologi din Bulgaria, limba albaneză se conturează ca urmaşa unui idiom ilir romanizat, afectat, la un moment dat, de stabilirea în zonă a unor grupuri trace neromanizate şi care, în final, sunt asimilate de populaţia locală şi conduc spre apariţia unui nou idiom: albaneza. Dacă privim „problema albaneză" în acest mod, atunci putem afirma, fără teamă de a greşi, că limba tracă încă se vorbeşte, dar ea se numeşte albaneză. Sigur, este un idiom neo-tracic modern, cu lexic preponderent romanic, pe care – cert – nici Burebista, nici Decebal şi nici Dromichaites nu l-ar înţelege, dar nici Traian nu ar înţelege, cert, limba italiană. Într-un mileniu şi jumătate, limbile au evoluat foarte mult, lexicul şi structura lor s-au modificat, dar continuitatea culturală şi de habitat nu poate fi pusă la îndoială, nu există niciun argument care să contrazică cele spuse mai sus.

Felul cum proiectăm tabloul etno-cultural al celei de a doua jumătăţi a primului mileniu, aşadar aproximativ perioada de după anul 500 şi până la anul 1000, este esenţial în înţelegerea a ceea ce s-a numit convenţional „etnogeneza europeană". Este o sintagmă convenţională deoarece etnicitatea este totdeauna „în mişcare", grupurile etnice apar, evoluează şi rareori dispar, pur şi simplu. Cel mai adesea, ele se transformă. Prin varii procese de aculturaţie ori prin amestecuri de populaţie, timpul conduce la apariţia unor noi şi noi grupuri

etnice. A crede că un popor este dat o dată pentru totdeauna este o iluzie. Din această perspectivă, am afirmat că limba tracă încă se vorbeşte, doar că se numeşte acum limba albaneză, *gjuha shqipe*. De fapt, este o sinteză lingvistică între limba ilirilor romanizaţi (componenta romanică a albanezei, statistic cea mai numeroasă) şi cea a nou-veniţilor dinspre nord-est, un dialect de tip tracic, acea componentă care şi dă specificul limbii albaneze.

Discuţiile care conduc spre întrebări precum „albanezii sunt, deci, imigraţi?" sau „albanezii au venit aici înainte sau după slavi?" şi altele de acest tip sunt, evident, „constructe politice", aşa cum este şi întrebarea-clişeu „românii au venit de la sud de Dunăre?". Albanezii sunt, evident, un străvechi popor (ilirii), romanizat (sec. II d.H.) care, până prin sec. V, face parte din romanitatea răsăriteană (alături de alte populaţii romanizate, românii în primul rând). Apoi, printr-o nouă sinteză culturală, populaţia locală romanizată şi un grup imigrat de tip tracic conduc spre apariţia unei noi entităţi. Orice alte discuţii sunt sterile şi indică, evident, dorinţa de a politiza o situaţie mult mai simplă şi mult mai clară decât pare la prima vedere. De fapt, şi astăzi, limba albaneză poate fi considerată şi din perspectiva unui idiom cu lexic romanic. Este, de altfel, şi perspectiva din care a fost întocmit lexiconul elementelor latine comune românei şi albanezei (Vătăşescu 1997).

Problema mitologiei tracilor se leagă, direct ori indirect, de problema moştenirii autohtone a limbii române, cu alte cuvinte a răspunde la întrebări precum: „ce a moştenit româna din limba tracilor?", „câte cuvinte pot fi atribuite substratului?", „ce alte elemente pot fi considerate «autohtone»?" Prin substrat se înţelege limba (ori limbile) care a(u) lăsat urme într-un nou idiom apărut în urma unui proces de aculturaţie. În cazul românei, substratul este reprezentat de limba tracă; în cazul francezei, de limba celţilor etc. Nu întotdeauna putem determina cu claritate care este substratul, care stratul şi care superstratul unei limbi. În cazul românei, putem spune că limba latină formează stratul, traca formează substratul, elementele slave formează superstratul, iar diversele elemente maghiare, turce şi de alte origini formează adstratul. Dar în cazul albanezei, cum determinăm componentele? Aici, stratul ar fi tot latina (elementul romanic), substratul elementul ilir, iar componenta tardivă carpică (tracică) ar fi superstratul, care însă interferează cu structura intimă a limbii. Sau admitem că elementul carpic (tracic) formează stratul, elementul romanic (majoritar) formează substratul (iar ilira formează substratul substratului!), iar elementele slave, de asemenea, superstratul.

Să revenim însă la situaţia limbii române, care ne interesează aici în primul rând. În ultimii ani, am putut asista, pe de o parte, la împingerea spre o zonă

periferică a studiilor privind substratul limbii române, cu alte cuvinte privind influenţa moştenirii limbii şi culturii tracilor asupra limbii române şi a altor limbi învecinate ori „din zonă" (bulgara, macedoneana, albaneza); pe de altă parte, am asistat la proliferarea unor „analize" de tipul tracoman ori dacoman, în care diverşi autori ne propun, mai ales prin câteva pagini web, tot felul de abordări bizare, conform cărora, de exemplu, limba latină ar fi, de fapt, de origine traco-dacă. Asemenea „abordări" nu au făcut decât să înrăutăţească situaţia studierii fondului autohton în ansamblu, creând impresia – în lumea nespecialiştilor – că se poate spune orice despre orice, au condus la părerea că nu există – de fapt – o abordare serioasă şi matură a problemei moştenirii autohtone a limbii române, că nu există metodă şi metodologie; într-un cuvânt şi, poate, exagerând, că – la urma urmelor – studierea moştenirii autohtone este tot un fel de tracomanie ori un soi de dacomanie.

Fenomenul a luat proporţii, astfel că ar merita o atenţie mai mare. Există deja studii dedicate, de exemplu Borangic 2008. De atunci încoace, fenomenul a continuat să capete noi şi noi dimensiuni, astfel că o aducere la zi a datelor ar fi necesară. Deşi nu este locul aici al unei dezvoltări a acestei teme, ni se pare că o analiză atentă ar fi bine-venită. Este, dincolo de exagerările în sine, un proces ideologic, politic şi cultural, cu liant de extremă dreaptă, dar şi de extremă stângă, cel puţin cu naţional-comunismul anilor '70 şi '80.

Ce nevoie am mai avea noi astăzi, la început de mileniu III, să mai studiem moştenirea arhaică a românei? Ce ne poate aduce nou? ori util? ori relevant? Am răspuns, fie şi parţial, acestor întrebări şi am reacţionat la asemenea abordări, într-o primă instanţă, publicând dicţionarul etimologic al elementelor autohtone ale limbii române: *An Etymological Dictionary of the Indigenous (Thracian) Elements in Romanian*, Bucureşti, 2006. În cei 12 ani scurşi de atunci, am făcut unele corecţii, dar, mai ales, am adăugat elemente noi care, iată, ne permit să ne apropiem de finalizarea unei lucrări ample şi, am putea spune, complete: dicţionarul etimologic al limbii române. Evident, ca totdeauna în cercetarea ştiinţifică, s-au strecurat acolo şi unele erori (nu multe, la o analiză ulterioară); multe elemente noi pot fi adăugate, trebuie scoase din discuţie alte câteva cuvinte (nu multe). Pe ansamblu, considerăm că am trasat un contur mai ferm a ceea ce am putea numi moştenirea autohtonă a limbii române.

Deocamdată însă, să revenim la problema originii tracilor.

Originile tracilor şi ale limbii trace

Tracii se formează aşadar ca grup etnic aparte în urma marilor migraţii indo-europene de la sfârşitul neoliticului şi din faza timpurie a epocii bronzului.

Putem vorbi despre traci, în sensul arheologic, deja pe la 2500 î.H.[5] Ca şi celelalte popoare europene, dar – mai ales – asemeni grecilor cu care se învecinau la sud, tracii au moştenit numeroase elemente de la populaţiile autohtone ale neoliticului şi eneoliticului sud-est european, aşadar de la populaţiile care au fost asimilate de indo-europeni ca urmare a marilor migraţii de care vorbeam. De altfel, excepţionalele descoperiri arheologice de pe teritoriul României, precum şi din ţările vecine, arată că nivelul cultural şi civilizaţional atins de aceste populaţii, numite convenţional „pre-indo-europene" (de unii cercetători „mediteraneene"), a fost ridicat, astfel că a accepta influenţa de substrat străvechi asupra noilor grupuri etnice apărute ca urmare a migraţiilor indo-europene este în firea lucrurilor. Influenţa străvechiului substrat pre-indo-european asupra limbilor indo-europene şi, mai ales, asupra limbilor din sud-estul european reprezintă una dintre cele mai interesante teme de cercetare din ultimele decenii.

Aceste idiomuri ale neoliticului erau limbi ne-indo-europene, formând substratul limbii trace, definind substratul ca mai sus. A determina, a analiza şi a înţelege rolul fondului arhaic pre-indo-european în conturarea profilului limbii trace reprezintă elemente cruciale, fără de care nu putem avea o imagine de ansamblu ori de detaliu asupra limbii şi culturii tracilor care, asemeni grecilor, cu care se învecinau spre sud, moştenesc elemente de la precursorii lor din neolitic şi eneolitic. Acest strat lingvistic şi cultural este esenţial şi în înţelegerea civilizaţiei greceşti arhaice, cu supravieţuiri până în epoca istorică. Grecii, tracii, populaţiile din Asia Mică sunt – toate şi fiecare în parte – moştenitorii marilor civilizaţii ale neoliticului. A fi moştenitorii acestui străvechi fond cultural şi lingvistic înseamnă că, în diverse procente şi în diverse proporţii, populaţiile antice au moştenit elemente de civilizaţie, de cultură şi, nu ne putem îndoi, şi de limbă de la aceşti străvechi locuitori ai Europei. A afirma acest lucru nu trebuie interpretat nici ca o exagerare, nici ca o tentativă de a dezechilibra studiile comparate din domeniul indo-european.

Există sute şi mii de lucrări (volume, studii, albume, filme documentare) dedicate marilor civilizaţii ale neoliticului. Deşi nu putem intra aici în detalii,

[5] Cronologie radiocarbon (C14) calibrată prin dendrocronologie. Cronologia „relativă" şi cronologia „calibrată" a preistoriei europene au fost subiectul a sute şi mii de studii şi de articole, mai ales în anii '60 şi '70 ai secolului trecut. Dată fiind complexitatea domeniului, nu o putem dezvolta aici în detaliu. În esenţă, neoliticul şi eneoliticul european sunt mai vechi cu aproximativ două milenii faţă de ceea ce se credea la începutul anilor '60. Ca exemplu, regretatul Nicolae Vlassa data faimoasele tăbliţe de la Tărtăria după 2.400 î.H., pe când datarea C 14 „calibrată" le plasează în jur de 5.000 î.H. Vezi alte discuţii în Paliga 2007: 113–150.

facem precizarea că nu putem înțelege specificul civilizației și tradițiilor tracilor fără un minim excurs în aceste civilizații preistorice. Vorbim, de fapt, despre ceea ce s-a numit „revoluția neolitică", acel proces relativ rapid (în comparațiile cu mileniile anterioare), început – conform datelor de care dispunem astăzi – în așa-numita Fertila Semilună (*Fertile Crescent*), un areal nu foarte întins din estul Antoliei, nordul Siriei și nord-vestul Irakului de azi. Acolo, în jurul anului 8000 î.H., începe acea „revoluție neolitică", ale cărei cauze nu sunt clare. În orice caz, aceasta apare după ce clima s-a răcit semnificativ și s-a caracterizat prin:

1. Domesticirea animalelor, primele fiind oaia, capra și, aproximativ simultan, câinele.
2. Practicarea agriculturii, mai întâi prin cultivarea unor specii de cereale azi rare, *Triticum monococcum și T. dicoccum* (grâul cu un bob și cu două boabe), treptat și alte plante.
3. Începe procesul stăpânirii puterii focului, fapt ce conduce gradual la dezvoltarea unei arheometalurgii, primele metale procesate fiind cele cu temperatură de topire coborâtă, respectiv cuprul și aurul.
4. Practicarea olăritului, inițial cu ceramică nearsă și, gradual, prin dezvoltarea unor cuptoare de olărit (fapt ce merge concomitent cu practicarea arheometalurgiei).
5. Descoperirea altor procedee tehnice, cum ar fi (probabil) roata și montarea ei pe sisteme simple de tipul roabei; descoperirea diverselor tipuri de pârghii, mecanisme simple care au permis oamenilor din acele timpuri să aibă viziuni inginerești tot mai ambițioase.

Urmarea acestor descoperiri relativ rapide este că oamenii se sedentarizează și, în aproximativ două milenii, se ajunge la apariția unor centre comerciale de tip protourban. După anul 7000 î.H., acești „revoluționari neolitici" se deplasează spre vest și spre est, astfel că, în jurul anului 6500, întreg sud-estul european este „neolitizat", adică este supus acelui proces rapid de dezvoltare socială și economică. Acest val uman care se deplasează spre vest ajunge în Grecia, apoi „neolitizează" întreg spațiul carpato-egeeano-adriatic, așadar și teritoriul unde, ulterior, după anul 3000 î.H., se dezvoltă civilizația tracilor. Este, totodată, și spațiul cultural unde se dezvoltă marile culturi ale Greciei.

Nici grecii, nici tracii nu sunt urmașii direcți ai acestor mari culturi ale neoliticului. După mileniul IV î.H., dinspre răsărit se răspândesc, mai întâi în grupuri mici, apoi în grupuri tot mai mari și mai insistente, indo-europenii, populație războinică și foarte mobilă: stăpânirea tehnicii procesării metalelor la

temperaturi mai mari conduce la confecţionarea armelor de bronz, mult mai solide decât cele de piatră ori de cupru; iar domesticirea calului conduce la mobilitate. Armele puternice şi calul fac din indo-europeni (denumire generică sub care sunt cunoscute aceste populaţii care vin de la nordul Mării Negre) un grup uman care, în circa o mie de ani, cucereşte vaste arii, din India până la Marea Nordului, la Marea Mediterană şi la Atlantic. Şi celţii, şi germanicii, şi romanii, şi grecii, dar şi tracii sunt urmaşii acestui nou val uman care, în sinteză culturală cu mai vechile populaţii, conduce la apariţia acelor grupuri umane cunoscute în istorie. În lumina acestei ample sinteze trebuie înţeleasă şi civilizaţia tracilor: un puternic fond pre-indo-european, reprezentat de culturile şi de limbile neoliticului, peste care se suprapune un fond nou, reprezentat de populaţiile mai noi, indo-europene.

Situaţia spaţiului cunoscut mai târziu drept „arealul tracic" nu are, în sine, nimic spectaculos ori surprinzător, deoarece indo-europenizarea vastului areal cuprins între Atlantic, Marea Mediterană şi India s-a produs în mod asemănător peste tot: indo-europenii au preluat, în diverse proporţii şi în diverse nuanţe, elemente ale populaţiilor locale, mai vechi. La fel s-a produs acest fenomen în Grecia ori mai la nord, în zona locuită de traci. Aşa cum mitologia greacă asimilează şi duce mai departe vechi zeităţi pre-hellenice (pre-indo-europene), cum ar fi Hera, Athena ori Hekate, la fel se întâmplă cu tracii, doar că aici, cum vom vedea, chiar zeul suprem Samolxis – ori, cu variante grafice, Salmoxis, Zalmoxis, Zamolxis – este un zeu de origine pre-indo-europeană, care ia însă şi atribuţii specifice noii populaţii de războinici, adoratori ai zeului cerului senin, al zeului tunetului şi fulgerului.

Romanizarea. Întrebarea „pierit-au dacii?" dintr-o nouă perspectivă

Faimosul studiu, cu titlu de întrebare, al lui Hasdeu permite analize şi interpretări din diverse unghiuri. Romanizarea tracilor a pornit dinspre sud, fiind precedată de o certă influenţă elenistică, apoi a continuat la nord de Dunăre, chiar înainte de perioada împăratului Traian. Romanizarea sud-estului european a fost un fenomen amplu şi complex, care a durat câteva secole. A fost un proces ireversibil, cu unele particularităţi zonale sau locale. Au existat voci care au pretins că romanizarea zonei carpato-dunărene a Daciei ar fi fost prea scurtă şi, ca atare, că românii ar fi, în bloc, veniţi din sudul Dunării. Asemenea ipoteze reflectau – mai degrabă – intruziunea politicului în sfera ştiinţei. Deşi astăzi nu mai au nicio consistenţă, iar tinerelor generaţii nu le mai spun nimic, să nu uităm de fervoarea polemicilor din anii '80 ai secolului trecut:

sunt mai puțin de trei decenii de când asemenea abordări aprindeau focul naționalismului; chiar generațiile mijlocii, ca să nu vorbim de cele în vârstă, și le amintesc, fără îndoială. Din păcate, nimic nu a fost și nu este mai politizat decât studiul istoriei și nimic nu este mai ideologizat decât sentimentul național. Iarăși din păcate, diferența dintre sublim și ridicol este, adesea, doar de un pas. Este și motivul pentru care numeroase tentative, altminteri – poate – de bună credință, au eșuat, unele lamentabil.

Romanizarea a fost într-adevăr profundă și ireversibilă, dar poporul astfel apărut în istorie (precum, de altfel, toate popoarele romanice de azi) a preluat mult din limba de substrat. Una dintre caracteristicile limbii române față de alte limbi romanice occidentale este tocmai faptul că substratul aici a fost tracic, pe când în franceză, de exemplu, a fost celtic. Numeroși scriitori români s-au exprimat în termenii moștenirii trace a culturii noastre: *Rugăciunea unui dac* (Eminescu), *Creanga de aur* (Sadoveanu) ori *Elegia a XI-a, Getica* (Nichita Stănescu) sunt doar câteva exemple. Altfel spus, diverse generații de intelectuali români știau, simțeau ori intuiau că datorăm strămoșilor traci (traco-daci, daco-geți etc.) multe elemente de lexic ori din structura credințelor populare. Asemenea elemente arhaice nu reprezintă, în sine, nimic extraordinar, nimic ieșit din comun. Toate limbile europene păstrează, într-o formă sau alta, mai mult sau mai puțin, elemente arhaice. Este important ca aceste elemente să fie identificate, analizate și incluse în categorii specifice de analiză.

Pentru a înțelege importanța culturii trace și a moștenirii acesteia, cât mai poate fi identificată azi în sud-estul european, ar mai fi o întrebare esențială căreia, din păcate, nu i s-a oferit un răspuns clar și general acceptabil, prin consens: până când putem vorbi de o limbă tracă și, implicit, până când putem vorbi de o societate tracă? Până când putem vorbi de rituri trace, practicate conform obiceiurilor străvechi și în limba străveche? La o parte dintre aceste întrebări am încercat să răspundem: grupuri compacte de sușă tracică supraviețuiesc până în sec. IV–V, iar, dacă acceptăm ipoteza originii albanezilor (ipoteza Hasdeu-Bonfante-Russu, căreia îi putem adăuga și ipoteza școlii bulgare de tracologie), atunci putem afirma că limba tracilor se vorbește până azi, este limba albaneză. Sigur, este o limbă neo-tracică mult diferită de cea vorbită de Decebal ori de Dromichaites, aceștia nu ar înțelege această limbă. Este însă descendenta directă a limbii carpilor și/sau a tracilor sud-dunăreni cu masive elemente romanice. În termeni de tradiție culturală, fie și indirectă, albaneza poate fi etichetată drept o limbă neo-tracică ori o limbă neo-latină cu structură tracică. Ca să facem o comparație relativ accesibilă, albaneza este un idiom de tip tracic, dar cu lexic romanic, tot așa cum engleza este un idiom germanic, dar cu lexic

romanic. Situaţiile nu sunt identice, dar prezintă suficiente similitudini pentru a putea fi comparabile.

Revenind la situaţia limbii române, putem afirma că romanizarea arealelor neocupate direct de romani (Moldova, Maramureşul) s-a extins aici în alt fel, ca prestigiu civilizaţional şi cultural, **adoptată fie benevol, fie ca nevoie de comunicare, şi nu impusă militar de administraţia romană**. Această „**romanizare secundară**" dinspre Ardeal, probabil prin acele „descălecări" (fără doar şi poate mult mai vechi decât legenda creării Moldovei), este unul dintre fenomenele etno-culturale cele mai interesante. În orice caz, expansiunea latinei în zone neocupate de armata romană trebuie explicată altfel decât romanizarea directă, prin administraţie romană. Româna are, aşadar, expansiunea sa postclasică, medievală timpurie, tot aşa cum – mai târziu şi pe areale mult mai mari – expandează spaniola şi portugheza spre America de Sud.

Dacă – aşadar – acceptăm ipoteza, susţinută de date documentare şi arheologice, că limba tracă era încă vie în secolele IV–VII d.H., fiind – într-un fel – vorbită şi azi (albaneza), acest detaliu impune reconsiderarea întregii problematici a moştenirii autohtone (trace, traco-dace) a limbii române şi a întregului areal sud-est european. Consecinţele sunt majore şi în înţelegerea influenţei credinţelor trace asupra credinţelor vechi româneşti, în particular, şi asupra credinţelor tuturor popoarelor sud-est europene, în general. Fie că acceptăm aceste influenţe ca directe, din tracă asupra popoarelor sud-slave, fie prin intermediar vechi românesc, răspândirea lor pe un areal vast, care corespunde aproximativ răspândirii antice a tracilor, este în firea lucrurilor.

Româna (sau, poate mai bine, proto-româna sau latina carpato-dunăreană) s-a vorbit, încă din Antichitatea târzie, atât la nord, cât şi la sud de Dunăre. Faptul că treptat procentul de vorbitori nativi ai românei s-a redus la sud de Dunăre nu schimbă cu nimic datele problemei. Astăzi, conceptul de „patrie primitivă" (*homeland*, *Urheimat*, *pravlast*) restrânsă, ori nord-dunăreană ori sud-dunăreană, este depăşit. Putem vorbi de *romanitate răsăriteană* sau de *proto-română* pe un areal extins, nord- şi sud-dunărean. Disputele aprinse din secolele XIX–XX sunt azi anacronice, adesea reflectând dispute politice, nu abordări ştiinţifice. Popoarele neo-latine nu se pot explica drept migraţi dintr-un areal limitat, dintr-o „patrie primitivă" (*Urheimat*, *homeland*), ci ca reprezentanţii unui areal cândva mult mai mare – Imperiul Roman – şi care, treptat, îşi restrânge întinderea. Nu orice grup etnic actual se poate explica dintr-un areal limitat de tipul „patriei primitive", ca atare ipoteza că româna ar proveni dintr-un asemenea areal mic, restrâns, nu se poate susţine. De ce numai româna ar trebui explicată astfel, ca o migraţie de undeva dinspre sud? De ce

nu şi franceza, italiana, spaniola ori portugheza? De ce ar fi româna un „idiom special"? Specificul unei limbi, concret al limbii române, nu se poate explica prin constructe politice, ci prin analizarea datelor de care dispunem. Nimic nu indică faptul că românii ar fi venit de undeva dinspre sud şi ar fi migrat masiv spre nord cândva după sec. XII. Acest lucru nu trebuie înţeles rigid. Românii, ca şi alte grupuri umane, s-au deplasat pe spaţii mai mari sau mai mici, nu însă ca migraţie masivă de la sud spre nord, ci ca deplasări fireşti, ca urmare a unor războaie, a unor calamităţi ori prin practicarea transhumanţei. Ca tipologie socială, transhumanţa nu a fost şi nu este deloc specifică românilor, au practicat-o şi o practică toate grupurile umane a căror activitate se bazează pe creşterea oilor. Şi păstorii francezi, şi păstorii spanioli au practicat şi practică transhumanţa. Nici din acest punct de vedere, păstorii români nu se deosebesc, ca tipologie a activităţii umane, de păstorii francezi ori spanioli.

Ştim destul de multe despre traci, despre lumea lor şi despre credinţele lor. Nu ştim atât cât ne-am dori să ştim, iar unele date sunt izolate, neclare, incomplete, confuze. Cu toate acestea, studierea atentă a materialului disponibil ne permite trasarea unor contururi clare ori relativ clare. **Aşa cum vom încerca să arătăm mai jos, religia tracilor era de tip „închis", iniţiatică, avea un „caracter naţional", era *aniconică*, aşadar *neexportabilă*.** Ca urmare, nici grecii, nici romanii nu au putut-o înţelege, iar sistemul religios roman, altminteri deschis importurilor religioase, nu a putut importa mai nimic din complexa religie tracă. Ca sistem, religia tracilor era mai degrabă asemănătoare iudaismului, de asemenea aniconic şi, în bună măsură, iniţiatic. În orice caz, era un sistem net diferit de cel grecesc ori de cel roman. Astfel, nu este de mirare că datele privind religia tracilor au fost, pe atunci, „filtrate" prin mentalitatea grecilor şi a romanilor, cu notări aproximative ale numelor trace şi cu inevitabile deformări ale semnificaţiilor. Toate acestea fac analiza de azi şi mai dificilă. Dar a descifra complexa religie tracă este în sarcina cercetătorului. În aceste condiţii şi pe baza acestor date şi acestor observaţii, trebuie să răspundem la o întrebare esenţială: ce a păstrat româna din mitologia şi din religia tracilor de odinioară? Mult? Puţin? Răspunsul la aceste întrebări trebuie înţeles în contextul moştenirii autohtone în general şi nu ca ceva excepţional ori extraordinar.

Trebuie făcută precizarea că, în general, popoarele Europei de azi nu au păstrat multe elemente din religiile vechi, precreştine. Totuşi, asemenea supravieţuiri pot fi depistate şi analizate, aşa cum vom arăta la locul cuvenit. Ele nu sunt neapărat moşteniri spectaculoase, marchează însă anumite repere culturale şi, ca atare, nu pot fi evitate ori ignorate.

Aşa cum scriam mai sus, despre cultura şi limba tracilor putem vorbi aşadar încă de la jumătatea mileniului al treilea î.H. Fără îndoială, tracii sunt un sincretism etno-lingvistic dintre marile civilizaţii ale neoliticului şi eneoliticului sud-est european, pe de o parte, şi nou-veniţii indo-europeni, pe de altă parte. Limba tracă, obiceiurile şi tradiţiile tracilor reprezintă un continuum cultural de circa trei milenii, până cel puţin în secolul al VI-lea d.H., dacă nu cumva chiar mai târziu. Putem însă deduce, din compararea datelor disponibile, că traca încă se vorbea în secolul al VI-lea d.H., iar ritualurile specific trace se vor fi practicat până cel puţin prin secolul al VII-lea d.H. când dispar din atestările arheologice. Nu este însă exclus să se fi practicat, în cercuri tot mai izolate, până la completa lor extincţie, poate prin secolul al X-lea d.H. Un răspuns clar la asemenea întrebări nu este posibil, deoarece nu există documente în limba tracă, iar cercetarea arheologică – bazată pe artefacte ori pe schelete umane – nu poate răspunde la întrebări precum „oare ce limbă vorbea cel al cărui craniu l-am descoperit"? Sau „ce limbă oare vorbea olarul care a făcut acest ulcior"?

Etnonime din lumea tracă

Thrax, pl. *thraeces* (cu câteva variante grafice, vezi Dečev, 1957 s.v.) se referă la grupul tracic în general, care ocupa un vast teritoriu (Oppermann, 1984). În limbile moderne, se folosesc forme precum *trac*, *tracic* (română), *Thracian* (engleză), *Thraces* (franceză) etc. În limbile moderne, etnonimul este păstrat ca hidronim în Bulgaria: *Trakana*, un afluent al râului *Stara reka* (lit. „râul vechi"), bazinul Vardarului (el însuşi un hidronim vechi, de origine tracă). Tot în acelaşi bazin al Vardarului, hidronimul *Trakanska reka* (lit. „râul tracic") şi toponimul *Trakanje*. Şi în Serbia există în toponim înrudit, *Trakanić*. Nu este exclus ca de aceeaşi origine să fie şi formele româneşti *Tarcea* (din **Tracea*) şi *Tarcău*, ultimul considerat – după părerea noastră nejustificat – de origine maghiară: *tarkó* „ceafă". Vezi alte discuţii şi referinţe la Paliga 2006 b: 186 (Tarcea, Tarcău); 286 (formele sud-slave). Rădăcina *tar-, tra-* (cu metateza lichidei) este probabil de origine pre-indo-europeană, radical **T-R-* „piatră, stâncă". De aici provine, foarte probabil, şi adjectivul *tare* (nu din lat. *talis* „astfel"). Înrudit pare a fi şi hidronimul slovac *Torysa*, maghiar *Tarca* (Paliga 2006 b: 325). Dacă analiza noastră este corectă, punând alături aceste forme ca un grup etimologic compact, tracii se desemnau pe ei înşişi drept „cei tari, tarii", am putea spune „tăricenii", cf. numele românesc de familie *Tăriceanu*.

Getae, getai „geţii" şi *dakoi, daci, dacisci* „dacii". Pentru a-i diferenţia, mai ales din motive didactice, pe tracii de nord de cei sudici (tracii „propriu-zişi",

deşi distincţia nu este nici relevantă, nici corectă), cercetătorii moderni folosesc sintagmele (care diferă de la autor la autor) *daco-geţi, geto-daci, daco-traci, traco-daci, geto-traci, daco-geto-traci.* Există o imensă bibliografie referitoare la cele două etnonime: unii autori consideră că se referă la două grupuri etnice diferite, deşi ambele de suşă tracică; alţi autori consideră că este vorba de două etnonime care se referă la acelaşi grup etnic. Şi noi credem la fel: *Dacus* este endonimul, adică forma pe care o foloseau chiar dacii pentru a se desemna pe sine; *Geta*, pl. *Getae, Getai* este exonimul, adică forma folosită de străini. Este un caz relativ frecvent, şi în Antichitate, şi azi, ca reprezentanţii unui popor să folosească pentru a se desemna pe sine o altă formă decât cea folosită de străini: în Antichitate, de exemplu, *Hellenoi* ~ *Graeci* „greci" (endonim ~ exonim); azi, de exemplu, *Suomi* „Finlanda", *suomalainen* „finlandez": endonimul reflectă o moştenire veche, pe când străinii folosesc o formă de origine germanică. Am făcut altă dată (vezi la Paliga, 2007: 95–114) discuţia privind distincţia *dac* v. *get,* precum şi cauzele acestei duble forme care se referea însă la acelaşi grup etnic, nu la grupe etnice diferite, cum eronat consideră unii cercetători. Eronată, inacceptabilă, este şi ipoteza, de larg ecou în anii '70 şi '80 ai secolului trecut, că dacii (geto-dacii) ar fi fost un grup etnic complet diferit de traci (tracii „propriu-zişi" sau „tracii puri"), cum considerau – la impulsuri politice, desigur –, unii specialişti bulgari. Din fericire, noua generaţie de cercetători bulgari a abandonat această abordare, după cum reiese fără echivoc din lucrările celui de-al optulea congres de tracologie ţinut la Sofia-Jambol în septembrie 2000. Spre aceeaşi concluzie se îndreaptă recent o altă cercetătoare a lumii tracilor (Janakieva 2014). Singura întrebare care se poate pune este dacă tracii, în ansamblu, aveau sau nu conştiinţa că fac parte dintr-un mare grup etnic, indiferent de numele tribale ori de uniuni de triburi care se foloseau la nivel local, aşa cum azi folosim *oltean, bănăţean, ardelean, moldovean* etc., fără ca – prin aceste forme – să ne referim la grupuri etnice diferite, ci la locuitorii unei regiuni istorice.

Dacă admitem, aşadar, că *Dacus* era endonimul, iar *Geta* exonimul, atunci putem face un pas înainte: *Dacus* trebuie să fie înrudit, din punct de vedere etimologic, cu forme precum *doină* (dialectal şi *dainâ, duină*), *dodă*, cu sensul iniţial legat de sfera muzicală: „a cânta, a fredona". Noi am traduce etnonimul *Daci* prin „muzicienii, cântăreţii", ceea ce este în deplin acord cu ceea ce ştim din sursele antice: tracii, în general, erau buni cântăreţi. Nu întâmplător, româna păstrează acest element arhaic în lexic: *doină.*

Sensul formei *Geta*, plural *Getae, Getai*, nu este clar, ca atare nu putem propune o rădăcină care să explice, eventual, sensul vechi. Îl foloseau străinii,

tot aşa cum străinii (romanii) îi numeau *Graeci* pe *Hellenoi* ori cum noi îi numim *germani* pe *Deutsche.* Nu este, aşadar, deloc nefiresc şi nici rar ca un grup etnic să se numească pe sine altfel decât îl numesc străinii. Ca atare, nu există niciun impediment să considerăm perechea *Dacus ~ Geta* ca o pereche similară perechii *Hellenoi ~ Graeci* ori *suomalaisia ~ finlandezi* etc.

Alte etnonime din lumea tracă

Carpi, Carpiani, Korpiloi sunt formele sub care sunt menţionaţi carpii, fără doar şi poate grupul tracic cel mai rezistent la asimilare. Carpii sunt menţionaţi ca atare şi, de asemenea, ca reprezentând un mare pericol pentru armata romană, până prin sec. IV d.H. După sec. IV, în perioada migraţiilor, apare o amplă reorganizare etnică, astfel încât şi carpii, dar şi alte grupuri etnice se reconfigurează şi apar ori reapar cu alte denumiri, unele tribale. Carpii ar fi (conform ipotezei Hasdeu-Bonfante-Russu, de care aminteam mai sus) acel grup care, precedând – ca un soi de avangardă – mişcarea slavilor spre sud, se stabilesc în final de-a lungul Adriaticii unde, în coabitare cu populaţia locală formată din ilirii romanizaţi, au dus spre apariţia unui nou grup etnic, albanezii.

Numele carpilor nu pare dificil de analizat din punct de vedere etimologic. Rădăcina *carp-, karp-* trebuie să fie aceeaşi ca în oronimul *Carpaţi*, antic *Karpathos oros*, „munţii Carpaţi", apărând şi ca numele unei insule greceşti. Şi cuvântul albanez *karpë* – „stâncă" – trebuie explicat în asociere cu această rădăcină, precum şi vârful *Cârpa* din Carpaţi (prin etimologie populară, apropiat de forma *cârpă*). Originea acestor forme trebuie să fie pre-indo-europeană, dintr-un radical **K-R-, *G-R* – „piatră, stâncă, munte" –, răspândit pe un vast areal sud-european. (Vezi alte discuţii la Paliga 2006 b: 72 şi s.v. *Caraş, Carpaţi* etc.) Patria originară a carpilor trebuie să fi fost versanţii Carpaţilor răsăriteni, mai ales zona subcarpatică, de la munţii de curbură până spre nord, unde se învecinau cu costobocii.

Costoboces, numiţi în literatura de specialitate de azi *costoboci*, erau cel mai nordic grup tracic cunoscut din izvoare, răspândiţi aproximativ în Bucovina de azi. La nord de arealul costobocilor a avut loc şi sinteza etno-culturală care a condus la apariţia unui nou grup etnic, slavii: elemente balto-slave sudice, elemente iranice (dinspre est) şi elemente costoboce (în sud), cu o anume influenţă germanică (nu şi celtică), analizabilă în cel puţin trei straturi. Etnonimul *Costoboces* pare un compus (cum erau multe în Antichitate): *costo-boc-es*. Compusul nu este uşor analizabil şi, ca atare, nici noi nu îndrăznim să sugerăm vreo explicaţie etimologică. Am putea nota doar *en passant* că asemănarea primei părţi a compusului cu antroponimul (nume de familie) *Costea* s-ar putea

să nu fie întâmplătoare. Nu ar fi un caz izolat. Deşi relativ puţine la număr, şi româna, şi bulgara moştenesc câteva antroponime de origine tracă. (Vezi o listă minimală la Paliga 2006 b: 309 şi urm., lexiconul C.) Prin etimologie populară, aceste forme vechi s-au suprapus cu numele creştin *Constantin*, hipocoristic *Costică*. Asemenea substituţii etimologice, bazate pe etimologia populară, sunt fenomene relativ frecvente, nu numai în română.

Triballoi „tribalii". Erau un grup tracic localizat undeva în nord-vestul Bulgariei de azi şi estul Serbiei. Cea mai bună analiză a acestui grup etnic aparţine arheologului bosniac Fanula Papazoglu (2007 a: 11 şi urm.) ale cărei lucrări au fost reeditate relativ recent. Ea a analizat situaţia tribalilor alături de alte grupuri trace şi netrace din Balcani: moesi, mezii – tot grup tracic, numiţi uneori şi daco-moesi, p. 299 şi urm.; autariati (autariaţii), al căror habitat era pe râul Neretva – apartenenţă etnică incertă. Moesii, tribalii şi autariaţii formau, spune Papazoglu (p. 395) o grupă aparte, iar o a doua grupă era formată de scordisci – grup celtic (p. 209 şi urm.) şi de dardani – un grup deosebit de stabil (p. 101 şi urm.), fără o apartenenţă etnică bine conturată prin cercetările din ultimele decenii, dar – probabil – mai apropiaţi tipologic de iliri. Cu timpul, amestecul etnic este tot mai pregnant, iar romanizarea îi asimilează complet. (Vezi alte discuţii la Slavova 2013.)

Triballoi se pot analiza etimologic destul de bine: un etnonim compus din *tri-* „trei" şi rădăcina *bal(l)* – păstrată în cuvântul românesc *balaur*, dialectal şi *bală*, antroponim *Balaur, Balaure, Balaurescu*. Numele acestui grup tracic se poate traduce, aşadar, „trei balauri" sau „trei dragoni", ceea ce este în acord cu ceea ce ştim despre simbolurile tracilor, în general, şi ale dacilor, în particular. Şi cuvântul românesc, pe care îl vom analiza şi mai jos în volum, arată persistenţa acestui nume în arealul discutat, carpato-balcanic.

Scordisci, deşi – conform cercetărilor – un grup celtic, pare a avea rezonanţe trace, ceea ce ar sprijini spusele Fanulei Papazoglu, anume că – odată cu trecerea timpului – aceste grupuri etnice îşi pierd identitatea iniţială. Astfel, rădăcina *scor-*, pe care o putem identifica în acest etnonim, pare a fi înrudită cu *scorbură*, cu verbul *a scormoni* şi cu *scoruş*, planta *Sorbus domestica* sau *aucuparia*. Dacă apropierea noastră este corectă, atunci numele acestui grup antic ar fi „scormonitorii" sau „oamenii scorburilor". Nu credem că este întâmplător nici în acest caz că româna păstrează o serie de cuvinte probabil înrudite şi care provin din substrat.

Moesi sunt un grup tracic, probabil apropiat de *Daci* şi de *Getae* (geţi), localizabil de-a lungul Dunării inferioare. În literatura de specialitate, ei mai sunt numiţi şi daco-moesi. Numele lor a şi dat numele provinciei romane Moesia, cu organizări şi reorganizări în timpul ocupaţiei romane. Ca şi celelalte

grupe etnice trace, sunt supuşi un proces relativ timpuriu şi rapid de romanizare. Sensul etnonimului nu este clar, nu este exclus să fie înrudit cu formele româneşti *Muşat* (în aromână, *muşat* înseamnă „frumos"), *muşeţel*. Formele sunt, fără mare dubiu, de origine preromană, deci tracică, ceea ce susţine şi ipoteza că numele moesilor ar putea fi înrudit cu acest forme. Una dintre cele două mari familii boiereşti medievale, *Muşatinii*, este – de asemenea – continuatoarea acestor forme vechi. Ştefan cel Mare este cel mai cunoscut reprezentant al acestei familii. Cealaltă mare familie a fost cea a Basarabilor.

Bessi, *Bessoi* şi *Bássaroi* sunt două grupuri trace atestate în Antichitate. Despre primul dintre ele s-a mai scris, al doilea pare cumva uitat între numeroasele alte nume trace. Rădăcina antroponimă şi etnică *bes(s)-*, *bas(s)-* pare a fi înrudită cu forma albaneză *besë*, pl. *besa* – „încredere, înţelegere", posibil înrudit cu grecul *pistós* – „credincios, demn de încredere" (vezi despre originea cuvântului la Orel 1998: 22). Dacă această apropiere este corectă, atunci numele besilor, un grup tracic care, alături de carpi, sunt atestaţi şi după cucerirea romană a Balcanilor şi a Daciei, ar fi „cei legaţi prin jurământ, juraţii", ceea ce ar fi în deplin acord cu cercetările de antropologie comparată. Etnonimul *Bássaroi* pare precursorul formei *Basarab*, din motive neclare considerat a fi de origine turcică, pecenegă sau cumană. De ce ar fi mai logic să fie aşa şi nu un antroponim autohton este una dintre bizareriile cercetării istorice şi etimologice de la noi. Aşa cum scriam mai sus, două mari familii boiereşti au controlat din punct de vedere politic Moldova şi Ţara Românească: *Muşatinii* în Moldova, antroponim de certă origine autohtonă traco-dacă; şi *Basarabii* în Ţara Românească. Este într-adevăr posibil ca sufixul *-ab-* să fie un adaos ulterior: *Bassar-ab-*, rădăcina este însă autohtonă şi pe deplin confirmată de formele trace atestate în Antichitate. Lingvistica nu ne poate spune mai mult. Doar viitoarele cercetări ale ADN-ului resturilor omeneşti din mormintele medievale vor putea clarifica dacă într-adevăr cele spuse mai sus se confirmă sau nu, respectiv dacă ADN-ul membrilor familiilor Muşat şi Basarab confirmă originea lor autohtonă ori una orientală, de la popoarele turcice.

Analiza antroponimelor şi etnonimelor trace ne arată că limbile moderne sud-est europene, preponderent româna şi bulgara, păstrează câteva dintre aceste forme vechi, fie ca toponime, cum ar fi râul *Trakana* şi formele înrudite, fie antroponimele *Muşat* şi *Basarab*. Doar pe baza acestei minimale liste etnonimice, putem trage primele concluzii privind tipologia acestor nume şi putem face primii paşi în dezvăluirea sistemului credinţelor traco-dace.

Astfel, faptul că tracii, în general, şi traco-dacii, în particular, erau buni muzicieni este confirmat, pe de o parte, de etnonimul *Dacus*, pl. *Daci*, foarte

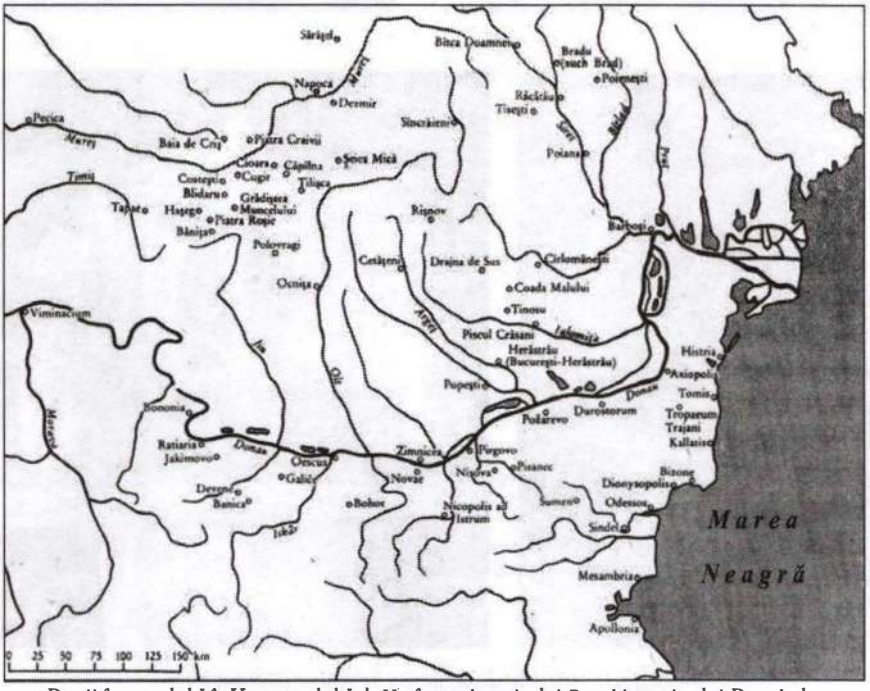
probabil înrudit cu formele româneşti *doină*, dialectal *dainã, duinã*, şi cu formele *dadă, dodă*, numele feminin *Dida*. Aşadar, numele etnic al dacilor poate fi tradus prin „muzicienii, cântăreţii". Este, fără doar şi poate, endonimul dacilor, deci forma folosită chiar de ei pentru a se diferenţia de alte grupe etnice învecinate, faţă de *Geta*, pl. *Geta*, exonimul, deci forma folosită de străini. Am arătat că asemenea dublete de tip endonim ~ exonim nu reprezintă o raritate, erau uzuale în Antichitate după cum sunt uzuale şi în lumea de azi: numeroase popoare se numesc pe ele însele altfel decât le numesc străinii.

O a doua observaţie este că cel puţin formele *Thraex*, pl. *Thraeces*; *Dacus*, pl. *Daci, Dacisci*; *Carpi, Carpiani, Korpiloi* sunt de origine pre-indo-europeană. De aceeaşi origine pot fi şi formele *Moesi* şi rom. *Muşat, muşeţel*. Acest lucru arată persistenţa elementului arhaic în areal, lucru de altfel firesc, deoarece spaţiul cuprins între Carpaţi, marea Egee şi Adriatica a fost spaţiul european primar al marii „revoluţii neolitice" care a pornit din Anatolia în jurul anului 8.000 î.H., apoi s-a propagat spre est şi vest. Muzeele de arheologie din Grecia, Bulgaria, Albania, fosta Iugoslavie şi România expun mii şi mii de artefacte de o rară frumuseţe şi de un rafinament remarcabil pentru acele timpuri. Aşa cum vom arăta în continuare, această moştenire străveche se poate identifica şi în alte cazuri.

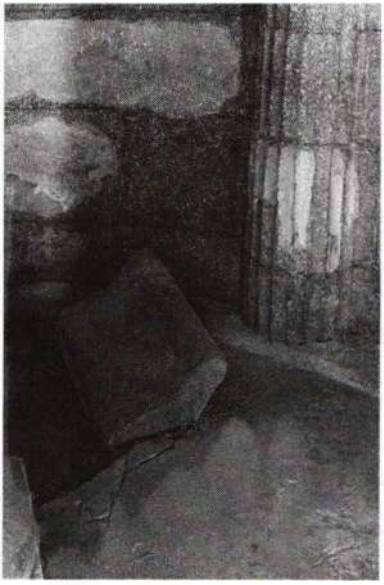
O a treia observaţie este de principiu: păstrarea unor elemente străvechi, unele venite din zorii civilizaţiei, de la populaţiile neoliticului, nu are nimic „special", nu este specifică numai limbii române şi vorbitorilor săi. Asemenea elemente le au, evident, şi alte limbi. Specific, chiar dacă nu „caz special", este să analizăm care sunt aceste elemente, ce importanţă au avut ele în evoluţia limbii române şi a vorbitorilor săi, ce impact au avut în ambientul religios şi social. Chiar dacă anumite tipologii sunt general umane (de exemplu, credinţa în forţe supranaturale, sub orice formă s-ar manifesta), datoria cercetătorului este de a identifica acele elemente specifice românilor, cu sau fără paralele imediate la alte grupuri etnice. Asupra unor asemenea detalii ne vom opri în continuare.

Statuetă de idol feminin, necropola de la Cârna-Dunăreni, jud. Dolj, grupul Gârla Mare-Cârna.

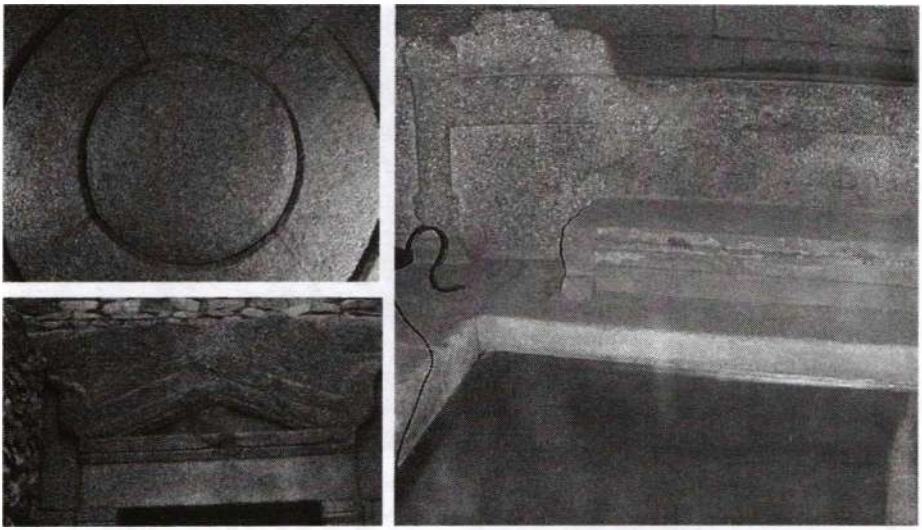
Ibăneşti. Cap de om miniatural din piatră, cultura Noua.



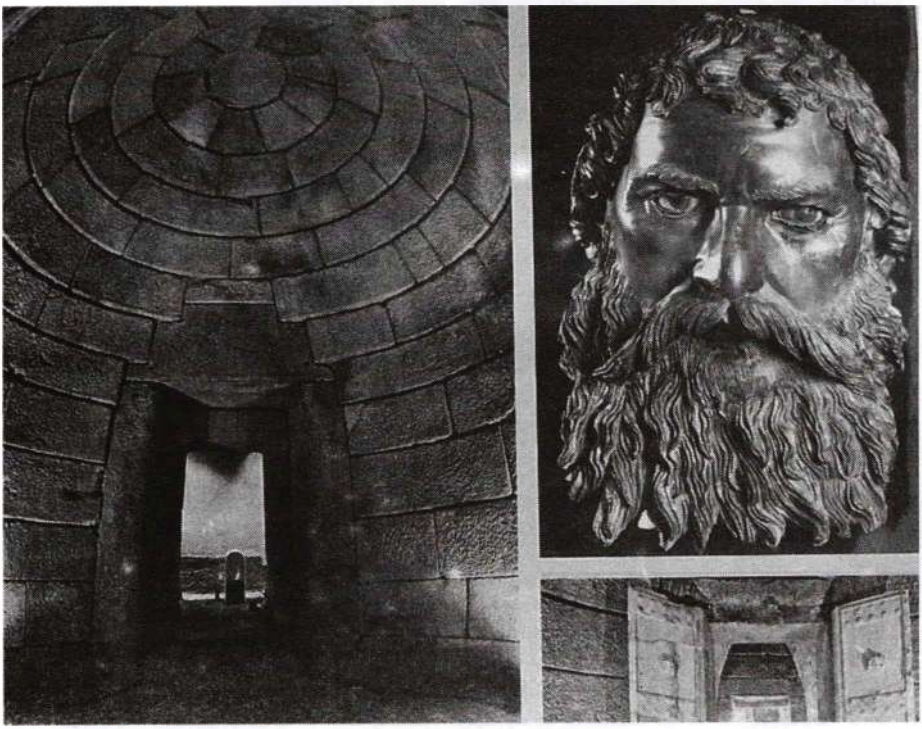
Dacii în secolul I î. H. – secolul I d. H., între domnia lui Burebista şi a lui Decebal, aşadar apogeul şi începutul declinului societăţii dace „clasice".



Templu tracic, mormânt de pe movila Šušmanec (Shushmanetz), sec. IV î.H. Indică influența greacă, coloanele sunt în stil doric. Zona Kazanlăk, Bulgaria.

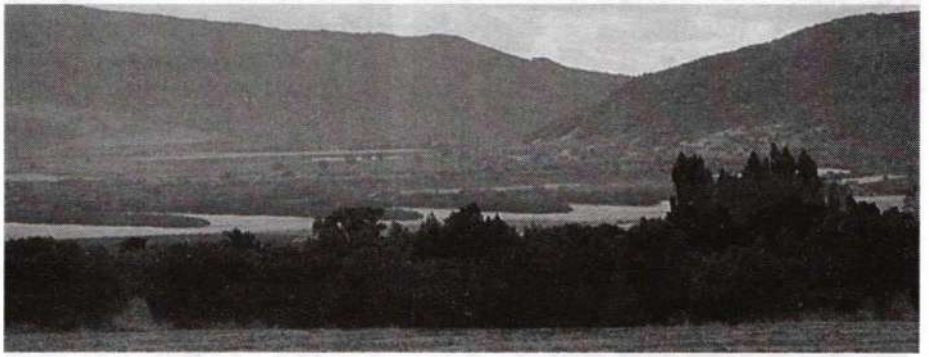


Morminte trace de pe aşa-numitul deal Helvetia, zona Kazanlăk, Bulgaria.



Movila Grifonilor, sec. V i.H.

Mormânt din movila Goljama Kosmatka, final de sec. IV şi început de sec. III î.H. Este posibil ca portretul să fie al regelui Seuthes, fondator al oraşului Seuthopolis.



Imagine de ansamblu din Valea regilor traci, zona Kazanlăk, Bulgaria.

Fotografiile din paginile 52-54 sunt realizate de Sorin Paliga cu ocazia vizitelor din timpul congresului de tracologie de la Kazanlăk, Bulgaria, august-septembrie 2017. Reprezintă morminte trace din aşa-numitul areal al regilor odrişi.

CAPITOLUL 2

Divinitatea supremă a geto-dacilor: Samolxis, Zamolxis, Zalmoxis[1]

Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore: et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem uocem tuam de excelso...

(Confessiones 7, X, 16)

Analiza comparată a datelor mitologice, lingvistice şi arheologice privitoare la divinitatea supremă a tracilor de nord, traco-dacii ori daco-geţii, a fost totdeauna un subiect interesant, adesea pasionant, nu rareori pasional al investigaţiilor. Nu dorim să rezumăm nenumăratele ipoteze avansate (în acest scop, cititorul poate consulta lucrări ample, precum Crişan, 1993 sau cele datorate lui Victor Kernbach), ci – mai degrabă – de a rezuma datele esenţiale şi, poate, de a oferi o nouă perspectivă de înţelegere a locului Marelui Zeu în lumea daco-getă şi, mai ales, a sistemului religios geto-dac. Orice încercare de a aborda sistemul religiei, credinţelor şi mitologiei tracilor trebuie să înceapă cu numele Marelui Zeu.

Contextul mitologic

Ni se pare evident că o analiză – fie şi minimală, succintă, cum ne-am propus în acest volum – trebuie să ţină seama, în primul rând, de contextul mitologic şi social. După părerea noastră, principalul pericol care a „pândit" analiza ansamblului sacru al tracilor a fost tentaţia multor autori de a impune propria lor ipoteză, evitând adesea fie detalii dificile, fie o viziune de ansamblu. Nu ezităm să adăugăm faptul că cele mai bune analize privind sistemul sacru

[1] Acest capitol reprezintă, în linii mari, traducerea studiului apărut în *Dialogues d'histoire ancienne* 20, 2 (1994): 137–150 în limba franceză.

Centru de cult dedicat lui Zamolxis (Zalmoxis) pe râul Taban, Bulgaria, sudul Dobrogei.

Fotografii de Georgi Atanasov, căruia îi mulțumim pentru a fi permis publicarea lor aici; vezi studiul său Atanasov 2010.

trac în context sud-est european se datorează regretatului Gheorghe Muşu, în câteva lucrări de referinţă (1972, 1973, 1982), din păcate puţin cunoscute chiar în România şi, se pare, complet necunoscute specialiştilor străini.

În mod tradiţional, există mai multe metode de a aborda moştenirea tracă, în general, şi – concret – de a aborda sistemul sacral trac: (1) informaţiile oferite de scriitorii antici, relativ numeroase, cu suficiente detalii – chiar dacă nu totdeauna uşor de interpretat; (2) analiza comparată a contextului social, mitologic şi religios; (3) „supravieţuirile" din limbile şi din credinţele populare moderne, în română, bulgară şi albaneză, mai ales, dar şi în alte limbi şi la alte popoare învecinate, cum ar fi sârbii şi ucrainenii, de asemenea urmaşi – direcţi sau indirecţi, prin intermediar românesc – ai lumii trace.

Putem afirma, anticipând datele ce le vom prezenta mai jos, că lumea tracă distingea între *religie* şi *credinţe*, fapt care îi plasa pe traci pe o treaptă superioară de evoluţie sacral-spirituală.

Divinitatea supremă

Cunoaştem circa 160 de teonime sau, în general, „nume sacre" (*nomina sacra*) trace (vezi mai jos o listă amplă, deşi nu exhaustivă). Dintre acestea, doar două sunt menţionate de antici ca fiind specific traco-dace: divinitatea supremă, grafiată de greci *Zalmoxis, Zamolxis, Salmoxis*; şi un al doilea teonim, grafiat *Gebeleizis*, rareori şi *Beleizis*. Două probleme trebuie clarificate aici: (1) grafia oscilantă *Zalmoxis/ Salmoxis/ Zamolxis* şi (2) dacă *(Ge)beleizis* ar fi un alt zeu (cum eronat cred unii cercetători) sau (cum clar scriu anticii) un epitet (adică un calificativ) al divinităţii supreme. În ciuda multor abordări, mai degrabă derutante, situaţia este destul de clară.

Informaţiile privitoare la divinitatea supremă a traco-dacilor şi la câteva ritualuri asociate ne sunt oferite, în principal, de Herodot (4, 93–96), Platon (*Charmides*, 156 d), Diodor (1, 94, 2), Strabon (7, 3, 5), precum şi de alte câteva surse citate de Dečev (1957: 173–175). Rezumativ, aceste informaţii sunt:

1) **Grafiile** folosite de greci erau ***Sálmoxis, Zálmoxis, Zámolxis*** (***Σάλμοξις, Ζάλμοξις, Ζάμολξις***), care îl caracterizau pe zeu drept un *daimon* sau un *theós* (*δαίμον, θεός*), un sclav al lui Pythagora ori un profet; la Iordanes (*Getica* 39), zeul este numit, în latină, „rege", *rex*.
2) „Aceiaşi traci" (adică aceleaşi grupuri ori triburi trace nordice, traco-dacii sau daco-geţii) **îl mai numeau pe Marele Zeu şi *Gebeleizis***. Informaţia ne este transmisă de o singură sursă, de Herodot, în cazul acuzativ (*Γεβελεΐζιν*, două manuscrise), de asemenea *Beleizis* (*Βελέϊζιν*, un manuscris) şi *Beleixis* (*Βελέιξιν*, un manuscris).

3) **Credinţele traco-dacilor în nemurire** erau relativ frecvent menţionate în documentele antice. Oricât de disparate, de fragmentare şi de neconcludente (luate şi judecate separat) ar fi aceste menţiuni, nu ne putem îndoi că reflectau ceea ce grecii ştiau îndeobşte despre traci, în general, şi despre traco-daci, în special: credinţa lor în nemurire şi dispreţul lor faţă de moarte.
4) La fiecare **al cincilea an**, lui Zamolxis i se trimitea un **sol**, care era **sacrificat** pentru a ajunge la Marele Zeu[2].
5) În caz de furtună, „aceiaşi traci [adică traco-dacii] **trag cu săgeţile în Zeul lor, ameninţându-l**" (Herodot). Una dintre cele mai „enigmatice" scene, deloc absurdă, cum vom vedea.
6) Conform unei tradiţii greceşti, **Zamolxis ar fi fost sclavul lui Pythagora** în Samos. Evident, aşa ceva ar fi fost imposibil, căci un zeu nu poate fi sclavul unui muritor, dar era o încercare de a asocia **doctrina iniţiatică** a lui Zamolxis doctrinei, tot iniţiatice, a lui Pythagora. Era, am spune astăzi, o „asociere tipologică", nu una *de facto*.
7) **Zamolxis avea un adăpost subteran**, o peşteră, de unde reapărea la fiecare al patrulea an. Conform celor spuse de Strabon, muntele său sacru era numit *Kogaion(on)*.
8) **„Salmoxis [era] Kronos şi [era] cântăreţ şi [era] dansator"** (*Σάλμοξις· ὁ Κρόνος καὶ ὄρχησις καὶ ᾠδή*, Hesychius). Este un caz extrem de rar când divinitatea supremă a traco-dacilor era echivalată unei divinităţi greceşti, fără succes, de altfel. Este însă confirmată şi de alte surse informaţia potrivit căreia muzica avea un rol crucial în societatea traco-dacă (a se vedea Paliga, 1992; de asemenea Paliga, 2007: 95–112). Am schiţat acest lucru şi mai sus, în primul capitol, atunci când am analizat etnonimul *Dacus*, pl. *Daci, Dacisci* în asociere cu termenul esenţial *doină, dainã, duinã*. Din punct de vedere tipologic, „muzica sacră" a fost studiată pentru diverse perioade istorice. Pentru contextul românesc, a se vedea 2 studii recente: Marin-Bălaşa 2009 şi 2010. Primul dintre acestea, legat de *hierofonie*, este direct relevant contextului analizat aici.

După cum se poate observa, avem la dispoziţie un ansamblu relativ bogat de informaţii, este drept aparent incoerente, de unde ar rezulta că analiza este

[2] Scena este reconstituită, desigur cu imaginaţia scenaristului şi a regizorului, în filmul *Dacii*, 1968.

imposibilă sau, în orice caz, extrem de subiectivă. Să încercăm, totuşi, să descifrăm acest orizont complex.

Ritualul ciclic şi htonian: revenirea în peşteră. Erwin Rohde a subliniat deja caracterul arhaic al zeilor peşterilor, tipic htonieni. Chiar şi sălaşul permanent al lui Zeus era pe muntele Ida (*Psyché*, cap. III, III, 1–2, V, 1). Divinităţile htoniene erau tipice sistemelor cultice pre-indo-europene, analizate de numeroşi cercetători, de exemplu de Marija Gimbutas (1982, 1989, 1991, ale cărei lucrări sunt traduse şi în limba română). Ar mai fi de adăugat că panteonul grec era „populat" de numeroase divinităţi pre-indo-europene (pre-hellenice), de fapt majoritatea (Muşu, 1981; vezi şi Paliga, 1989 b), ceea ce este în deplin acord cu datele generale privind importanţa moştenirii arhaice pre-indo-europene în Grecia. Ca atare, şi pentru ritualul zamolxian trebuie să acceptăm ideea unei moşteniri arhaice pre-indo-europene. (În acest sens, a se vedea câteva studii în Paliga, 2007.) Este şi motivul pentru care am subliniat mai sus, în primul capitol, că unele elemente ale sistemului cultic tracic nu pot fi corect analizate decât din perspectiva moştenirii pre-indo-europene.

Anticii erau, după cum se pare, **conştienţi de arhaicitatea lui Zamolxis**, de unde şi asocierea *Zamolxis – Kronos* notată de Hesychius. Kronos (care nu trebuie confundat cu *chronos* „timpul") reprezenta prima generaţie de zei arhaici pre-indo-europeni, iar Zamolxis trebuie să fi fost – conform acestei tradiţii – la fel de vechi precum *Kronos* la greci.

În acelaşi plan arhaic se situează asocierea lui *Zamolxis* cu *Pythagora*. Fireşte, ideea că Zamolxis ar fi fost sclavul lui Pythagora este absurdă, şi nu reflectă altceva decât o tradiţie populară grecizată (cf. Dodds 1983, cap. 5 şi n. 61). Totuşi, această tradiţie trebuie să fi avut un sâmbure de adevăr: pythagorismul era o doctrină iniţiatică precum – nu ne putem îndoi prea mult – doctrina zamolxiană. Ca atare, asocierea *Zamolxis – Pythagora*, pe de o parte, şi *Pythagora – Orpheus*, precum şi *Zamolxis – Kronos*, pe de altă parte, avea explicaţii tipologice (iniţierea)[3], legate de moştenirea pre-indo-europeană. Şi *Orpheus* face parte din aşa-numita moştenire pre-indo-europeană sau, urmând terminologia

[3] Pythagora este considerat şi unul dintre precursorii francmasoneriei speculative moderne (Jacq 1994, cap. IV). O lojă fondată în România la finalul secolului al XIX-lea era numită *Discipolii lui Pythagora* (Nestorescu-Bălceşti, 1993: 10). Iar în zilele noastre numele marelui zeu *Zamolxis* apare în numele câtorva loji din România.

propusă de noi acum câţiva ani, „moştenirea urbiană" (vezi câteva studii publicate şi republicate recent în Paliga, 2007, mai ales 77–90).

Componenta indo-europeană a lui Zamolxis este evidentă în aspectul, ori ipostaza, de zeu al cerului înnorat, când tracii menţionaţi de Herodot, geţii, „trăgeau cu săgeţile în zeul lor". Pasajul este doar aparent fără sens, pare fără noimă, este – totuşi – conform concepţiilor arhaice, şi nu numai ale tracilor. Pentru antici, *zeu* înseamnă *putere, forţă*, iar pentru a reduce, a atenua puterea terifiantă, adesea distructivă, a unui zeu era necesar a se găsi o modalitate practică, accesibilă oamenilor, pentru a-i calma furia divină. În acelaşi context mitic, zeul-faur Hephaistos era *şchiop*, adică **mutilat**, cu puterile atenuate, controlabile[4]. Aşadar şi în deplină conformitate cu logica acelor timpuri, **tracii trăgeau cu săgeţile în zeul lor, de data aceasta în ipostaza de zeu al tunetului, pentru a-l mutila, pentru a-i reduce forţele şi pentru a calma furia cerului, invocând soarele să revină**.

Până acum, informaţiile transmise de antici privitoare la divinitatea supremă a traco-dacilor sunt, în general, corecte, cu unele deformări inevitabile, dar controlabile şi analizabile. Nu trebuie să inventăm nimic şi nici să corectăm anumite pasaje, doar pentru a le face comprehensibile din perspectiva mentalităţii contemporane. Ele trebuie analizate şi înţelese în contextul acelor timpuri, nu „traduse" conform cu ceea ce ne-ar plăcea nouă să credem că erau.

Rolul lingviştilor

Numeroase cuvinte trace şi ilire sunt atestate de scriitorii antici greci şi latini, multe erau însă notate aproximativ, ca atare deformate. **Limba tracă era, ştim astăzi, un idiom de tip satem, aşadar făcea parte din ramura răsăriteană a limbilor indo-europene, alături de baltică, iranică şi vechea indiană**. De altfel, asemănările dintre elementele trace, inclusiv cele păstrate în limba română, pe de o parte, şi elementele baltice (lituaniene şi letone), iranice şi vechi indiene, pe de altă parte, au fost de mult observate şi analizate (vezi recent Paliga 2006 b). Latina şi greaca, idiomuri de tip centum, cu un inventar fonetic mult mai sărac, nu puteau nota unele foneme specific trace, cum ar fi *č (ce, ci), ğ (ge, gi), š (ş), ž (j), ts (ţ)* şi *ə (ă)* (vocala neutră *ă* din

[4] Vezi studiul dedicat arheometalurgiei, republicat şi în Paliga 2007: 151–173, unde detaliem acest aspect al **zeului şchiop**.

română, notată *ë* în albaneză şi ъ în bulgară[5]). Putem inversa datele, afirmând că o asemenea „deformare" este normală dacă am dori, spre exemplu, să notăm în neogreacă forme româneşti sau albaneze. De altfel, scriitorii greci şi latini nu-şi propuneau o asemenea precizie, ei doreau doar să ofere un material rezonabil cititorilor lor, nicidecum o analiză lingvistică bazată pe principii ştiinţifice.

Aceste precizări sunt importante pentru a accepta ipoteza de lucru că teonimele analizate (şi, în general, formele trace ori ilire notate de scriitorii antici) au adesea grafii deformate, ca atare nu reflectă (adesea nici nu pot reflecta, de vreme ce alfabetul grec ori latin nu avea litera corespunzătoare) pronunţarea reală din tracă, ci acele forme uzuale în lumea greacă şi romană. Ca atare, analiza etimologică trebuie să ţină seama de asemenea detalii, fără a avea iluzia că totdeauna am putea oferi ori sugera o explicaţie perfectă.

Să începem cu forma secundară *Gebeleizis*, de asemenea *Beleizis*. Prima dintre acestea, *Gebeleizis*, pare înrudită cu teonimul trac (sud-dunărean) *Zbeltiurdos, Ζβελτιουρδος* (cu câteva variante grafice, vezi Dečev 1957: 177-8). În orice caz, ele par înrudite cu formele lituaniene având sensul „lumină, strălucire": *žaibas* „strălucire", *žiburys* „lumină" (având o bogată familie în lituaniană). Dacă această paralelă este corectă, atunci este probabil că pronunţarea tracă era *Žebeleizis, *Žəbeleizis* poate chiar *Ğəbeleizis*, zeul cerului sau, cum spune Herodot, epitetul zeului suprem.

Ajunşi aici, suntem datori să facem o paranteză. Mircea Eliade este cel care a influenţat tentativele, foarte frecvente, de a analiza informaţiile privitoare la divinitatea supremă a traco-dacilor. Venerat în România, aproape toţi analiştii s-au simţit obligaţi să repete afirmaţiile lui Eliade care, din păcate, nu sunt totdeauna în acord cu datele istorice, lingvistice şi arheologice. Eliade este răspunzător, între altele, de a fi repus în circulaţie ceea ce era iniţial o simplă ipoteză de lucru, anume falsa etimologie *dacus* < frigian *daos* „lup", de aici trăgând concluzia, tot eronată, că dacii ar fi avut confrerii iniţiatice bazate pe venerarea lupilor. Tot Eliade a susţinut insistent ipoteza, de asemenea eronată, că *Gebeleizis* ar fi fost un alt zeu; în sfârşit, a susţinut şi ipoteza, probabil eronată şi ea, în orice caz foarte discutabilă, că ar fi o legătură etimologică între *Zalmoxis* şi *zalmos*. Este însă probabil ca Eliade a urmărit, mai degrabă, satisfacerea gustului pentru senzaţional al occidentalilor în perioada Războiului

[5] Identitatea ori cvasiidentitatea fonemului neutru de tip ə din română, bulgară şi albaneză este unul dintre argumentele că traca a avut acest fonem, perpetuat în cele trei limbi, moştenitoare ale substratului trac la diverse niveluri.

Rece de după al Doilea Război Mondial, în sensul celor spuse cândva de Stoica, 1982, o lucrare azi uitată, dar care, citită în afara contextului epocii naţional-comunismului, are multe analize interesante. Autorul acestor rânduri nu este, aşadar, adeptul multor ipoteze ale lui Mircea Eliade din domeniul tracologiei şi este obligat să-l avertizeze pe cititor asupra acestor detalii incomode: etnonimul *Dacus* nu se leagă de vreo confrerie a lupilor, cum eronat crede Eliade, ci de sfera muzicală; deşi traca va fi avut un cuvânt *zalmos*, probabil înrudit cu englez *helmet* „coif"[6], nu este plauzibil să credem că avea vreo legătură cu numele Marelui Zeu.

Cât priveşte cea de a doua formă, *Beleizis*, poate fi o simplă deformare şi/sau abreviere a formei precedente. Totuşi, această deformare ar putea sugera existenţa unui cuvânt care ar fi putut încuraja o etimologie populară, foarte la modă în lumea greacă. Dacă acest punct de vedere este acceptat, atunci forma (epitetul) *Beleizis* ar putea fi din aceeaşi familie de cuvinte ca formele româneşti *bală, balaur*, atât de uzuale în basme, albanez *bollë* „şarpe". Acestea sunt acum larg acceptate a fi de origine tracă în română şi de origine tracă sau iliră în albaneză. Şi noi credem că epitetul *Beleizis* poate fi tradus prin „(prea)puternicul", în deplin acord cu datele generale şi specifice legate de mitologia şi de credinţele tracilor. Existenţa acestor forme este confirmată şi de etnonimul tracic *Triballoi*, pe care l-am analizat mai sus, în primul capitol.

În general, informaţiile oferite de Herodot par rezonabile şi coerente, cu unele deformări inevitabile, legate – de exemplu – de pronunţarea reală a teonimului. Nu putem avea dubii că formele *Gebeleizis* şi *Beleizis* sunt EPITETE ale divinităţii supreme („prea strălucitul", respectiv „preaputernicul"). Avem toate motivele să credem că forma *Beleizis* nu este o eroare a copistului, ci – probabil – un alt epitet al lui Zamolxis.

Aceste lucruri fiind, sperăm, clarificate, să încercăm acum explicarea formelor de bază *Zalmoxis, Salmoxis, Zamolxis*.

Zalmoxis-zalmos „blană (de animal)". Această „etimologie" circula deja în lumea greacă şi a fost alimentată, foarte probabil, de existenţa formei trace *zalmos*. La rândul său, această etimologie a alimentat tradiţia că Zamolxis ar fi fost sclavul lui Pythagora şi că ar fi purtat o blană de urs (*zalmos*). Avem toate

[6] Vezi comunicarea noastră despre *zale* în cadrul celei de a XII-a ediţii a sesiunii *Arheologia mileniului I*, 29–31 august 2013: Rom. *zale* „chain mail". The Origin of a Fundamental Military Term. Tipologia zalelor traco-dace a fost analizată de Cătălin Borangic.

motivele să credem că aceste „explicaţii" era fabricate de tracii înşişi, cu două scopuri: (1) **de a ascunde sensul real, „serios", al divinităţii lor** şi (2) **de a oferi grecilor o explicaţie pseudo-etimologică, dar conformă gustului şi orgoliului lor**. Asemenea explicaţii „de export" nu pot fi catalogate altfel decât grecizări voluntare. De altfel, nici Herodot nu crede în această etimologie, lăsându-l pe cititor *in medias res*, adică să decidă singur.

Lingviştii au atras atenţia că forma *Zalmoxis* trebuie să fie rezultatul unei metateze, *Zalmoxis* < *Zamolxis* (vezi alte discuţii la Muşu 1972 şi la Russu, 1967: 128). Încă din secolul al XVII-lea, Praetorius observase că forma *Zamolxis* trebuie să fie înrudită cu forma lituaniană *Ziameluks* (grafie medievală), cf. lituanian *žemė* „pământ". Sensul general ar fi aşadar „zeul pământului", ceea ce ar în acord cu caracterul principal htonian al acestei divinităţi. Observaţia este remarcabilă pentru acele timpuri, am putea spune chiar genială, şi, de la bun început, îndrepta pe o pistă corectă cercetările etimologice ale modernilor. Totuşi, noi credem – vezi mai jos – că asocierea *Zamolxis* – **zeme* „pământ" este un detaliu mai târziu al evoluţiei zeului (vezi mai jos discuţia despre *zmeu* asociat formei *zmeură*, care NU este întâmplătoare, cum eronat cred mulţi cercetători).

Situaţia nu este însă complet clarificată, iar pentru a o complica şi mai mult, documentele greceşti menţionează şi forma *Salmoxis*. Este interesant că, în general, specialiştii au ignorat această formă, este drept mai rară, dar cu atât mai interesantă. Să fie o simplă eroare de copist? Posibil. Totuşi, alte forme cu radical **Sam-*, **Som-* ne arată că multe cuvinte trace vor fi avut rădăcina **sam-*, **som-*, ca atare înclinăm să credem că forma *Samolxis* nu este rezultatul unei erori.

Am văzut mai sus că forma *Zamolxis* este anterioară formei *Zalmoxis*, aceasta din urmă fiind, avem toate motivele să credem, o formă deformată intenţionat, un produs „made in Dacia" pentru uzul exclusiv al grecilor şi, ulterior, al romanilor. Dacă ţinem seama de faptul că evoluţia lingvistică, în general, este de la consoană surdă (*s*) spre consoană sonoră (*z*), apoi luând în calcul metateza *zam-ol-* > *zalmo-*, cea mai veche formă reconstituibilă pentru acest teonim este **Samolxis*. Este, aparent, o complicare a problemei, de fapt este forma care deschide larg porţile analizei moştenirii arhaice pre-indo-europene la traci.

Rădăcina pre-indo-europeană **SaM-*, **SeM-*, **SoM-* a fost analizată în cazul câtorva forme tipice, de exemplu *Samos*, răspândită pe un vast areal sud-est european, inclusiv la traci. Câteva exemple pot fi utile cititorului. Hidronimul *Someş*, înrudit etimologic cu hidronimul francez *Somme* (vezi alte

discuţii la Muşu, 1981: 192 şi la Paliga, 1989 b: 328) este un astfel de exemplu. Sens primitiv: „înalt" şi „adânc, profund" (cf. cazul formei latine *altus*, având cele două sensuri). Existenţa unei rădăcini **SaM-*, **SeM-*, **SoM-* în tracă este confirmată de documentele antice (vezi la Dečev, 1957: 417), iar perpetuarea unora până în română nu face decât să confirme existenţa acestei rădăcini: *semeţ*, oronimul *Semenic*, antroponimul *Semenescu* etc. Se poate observa că sensul formei *semeţ* trebuie să fie cel mai aproape de sensul străvechi al formei *Zamolxis:* „prea-marele, semeţul".

Analiza lingvistică este în deplin acord cu analiza cultică: un amestec de elemente arhaice pre-indo-europene (corespunzătoare marilor civilizaţii ale neoliticului şi eneoliticului sud-est european) şi indo-europene (corespunzătoare valurilor succesive de migratori dinspre răsărit, acum acceptaţi a fi cele mai vechi valuri indo-europene). Să încercăm acum interpretarea sensului arhaic al teonimului a cărui formă iniţială o putem reconstitui **Sam-ol-x-is*. Să încercăm o analiză de la sfârşit spre început:

(a) *-is* este o terminaţie greacă ce ar putea, eventual, ascunde o terminaţie tracă; există numeroase toponime româneşti, cert ori probabil de origine tracă, perpetuând terminaţia *-eş, -iş*, unde *ş* notează fonemul *š, sh* în albaneză.

(b) Litera greacă *ξ* (x) pune dificultăţi. Noi credem că notează, în fapt, sunetul originar trac *č* (ca în *ce, ci*). Se pot compara şi antroponimele trace de tip *Mamoxis, Mam-oxis*, cu rădăcina având sensul „mamă" (Dečev, 1957: 284).

(c) Rădăcina *-ol-* pare a reflecta rădăcina pre-indo-europeană **OL-*, **UL-* (variantă a rădăcinii **OR-*, **UR-*), „mare, uriaş" (vezi analiza la Paliga 1989 b şi 1992 a).

(d) Rădăcina pre-indo-europeană **SaM-* „mare, înalt; orgolios".

Sensul general al teonimului poate fi aşadar reconstituit drept „(prea) marea divinitate (zeu ori zeiţă) a abisurilor/hăurilor şi/sau a înălţimilor". Sens spiritual: „Prea-marele, prea-înaltul".

Aşadar, evoluţia „substanţei" şi a formei divinităţii supreme a traco-dacilor poate fi reconstituită astfel:

(1) Divinitate htoniană pre-indo-europeană (neolitică şi eneolitică), a cărei formă arhaică poate fi reconstituită **Samolčis*: **SaM-OL-č-is*.

(2) Ulterior, sub influenţa indo-europeană, divinitatea capătă noi epitete, în principal de zeu al cerului şi al tunetului. Tot ca urmare a persistentului

avans al indo-europenilor şi a diminuării vechilor culte neolitice, apare epitetul de zeu al cerului precum, şi asocierea cu rădăcina indo-europeană „pământ", **ĝhd'em-*, **ĝhem-* > trac **zem-*, **zam-*. Ca urmare a evoluţiei şi a pierderii formei iniţiale, teonimul se deformează **Samolčis* > **Zamolčis*. (Vezi despre *zmeu*, mai jos, un continuator al acestei rădăcini în limba română).

(3) Deformarea continuă prin metateza *zamol-* > *zalmo-*, care – ulterior – ajută şi asocierea populară cu *zalmos* „blană de animal"; estimăm că tracii înşişi au „elaborat" această „explicaţie etimologică" pentru uzul grecilor, fapt care a condus la acreditarea ideii că Zamolxis ar fi fost sclavul lui Pythagora, o „legendă" de origine greacă. Aşa cum spuneam, este practic cert că traca avea un cuvânt **zal-* care va fi însemnat „zale, apărătoare pentru luptă" şi care trebuie să fie o formă înrudită cu englezul *helmet* şi germanul *Helm* „coif". Aşadar, şi la germanici, şi la traci, deşi cu nuanţe diferite, erau termeni militari referitori la obiecte pentru a proteja corpul în luptă.

Aniconismul

Reprezentaţiile vizuale în lumea tracă erau limitate la: (1) „Cavalerul Trac" (*Der Thrakische Reiter, The Thracian Knight*), apărut sub influenţa elenistică şi asupra căruia vom reveni mai jos; (2) după cucerirea romană, divinităţile romane, uneori asimilabile, conform obiceiului roman, unei divinităţi locale, cum ar fi Diana-Bendis; (3) monedele (Donoiu, 1980). În general, **nu există nicio reprezentare vizuală a unei divinităţi trace**, în mod cert nu există reprezentări vizuale ale lui Zamolxis ori ale unei alte divinităţi majore a societăţii trace „clasice". De altfel, documentele antice nu indică o altă divinitate traco-dacă propriu-zisă în afara lui Zamolxis. **Aniconismul** este aşadar o caracteristică esenţială a religiei traco-dace. Din punct de vedere tipologic, sistemul religios trac, în general, şi traco-dac, în particular, pare similar religiilor aniconice, cum ar fi, la alt nivel, iudaismul. Este şi motivul pentru care grecii nu au înţeles esenţa unui asemenea sistem, iar tracii au simţit nevoia de a „fabrica" explicaţii exportabile, pentru gustul grecilor. Putem face o comparaţie cu incapacitatea grecilor de a înţelege iudaismul; de fapt, originile antisemitismului pot fi datate în cel de-al treilea secol î.H., în lumea greacă (Bevan în Bevan şi Singer, 1927: 29–68).

Apoi, în ciuda puternicei influenţe greceşti, apoi romane, traco-dacii nu au adoptat scrierea fonetică, dar este probabil că aveau un sistem de grafeme simbolice şi iniţiatice. Era vorba, foarte probabil, de **interdicţia totală a reprezentărilor vizuale, inclusiv a scrisului**. Textele trace sunt o raritate. De fapt, este vorba despre inscripţii scurte, uneori nefiind sigur că sunt într-adevăr trace. Cea mai lungă inscripţie, dacă epitetul „lung" este aplicabil, este cea de pe inelul de la Ezerovo, Bulgaria, indescifrabilă (prezentare şi discuţii la Dečev, 1957: 566 şi urm.). În ce priveşte pretinsa inscripţie traco-dacă de la Sarmizegetusa, pe interiorul unui mare recipient (actualmente expus la Muzeul Naţional de Istorie şi Arheologie, Bucureşti) DECEBALVS PER SCORILO, „tradusă" de H. Daicoviciu „Decebalus fiul lui Scorilo", este vorba, în fapt, de o banală inscripţie dedicatorie în latină, cu *per* în loc de *pro*. Inscripţia este interesantă, deoarece atestă două antroponime trace, pe regii *Decebalus* şi *Scorilus*. Apoi, arată că latina începuse să fie folosită înainte de cucerirea romană efectivă, ceea ce este în acord cu datele istorice şi arheologice. Inscripţia nu este în tracă, aşa cum eronat a crezut şi Daicoviciu şi cum au crezut şi alţii care, probabil, nu au îndrăznit să-l contrazică. Nici influenţa elenistică, nici romanizarea nu au putut modifica această mentalitate arhaică, „retrogradă" pentru mentalitatea omului modern, ca – de altfel – şi pentru greci ori pentru romani. O asemenea interdicţie nu poate funcţiona decât având un puternic substrat religios convenţional numit „religia zamolxiană". O asemenea mentalitate arhaică a supravieţuit până în secolul al XVII-lea, în aşa-numitele norme juridice cunoscute drept *jus Valachicum* ori *lex Olachorum* (Sachelarie şi Stoicescu, 1988: 176-178; alte discuţii la Paliga, 1991)[7].

Concluzii la acest capitol

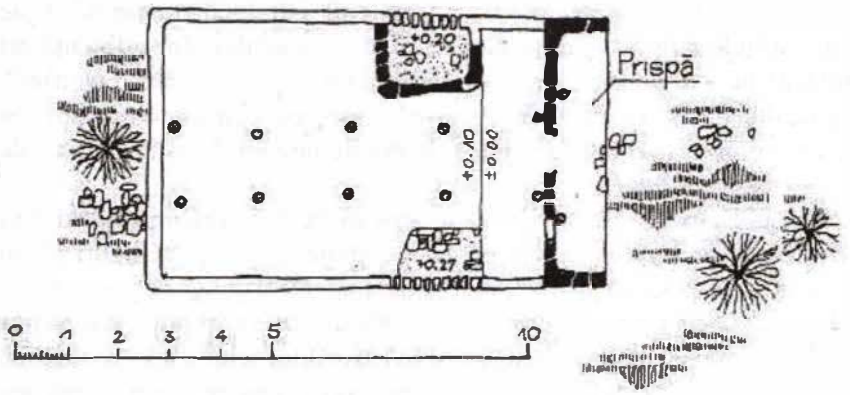
Analiza mitologică şi lingvistică arată că atât teonimul *Samolxis* (*Zamolxis, Zalmoxis*), cât şi cultul asociat, oricât de sumare şi de incomplete ar fi informaţiile, atestă un amestec de elemente arhaice pre-indo-europene, supravieţuind de la civilizaţiile neolitice şi eneolitice ale sud-estului european, dar şi de elemente indo-europene. Forma cea mai veche reconstituibilă este **Samol-č-is* „marea divinitate a adâncurilor, a peşterilor şi/sau a înălţimilor", iar ciclicitatea apariţiilor sale arată fundamentul pre-indo-european al divinităţii.

[7] Interdicţia scrisului a fost semnalată în credinţele populare româneşti până în secolul al XX-lea (informaţie personală de la Ion Ghinoiu).

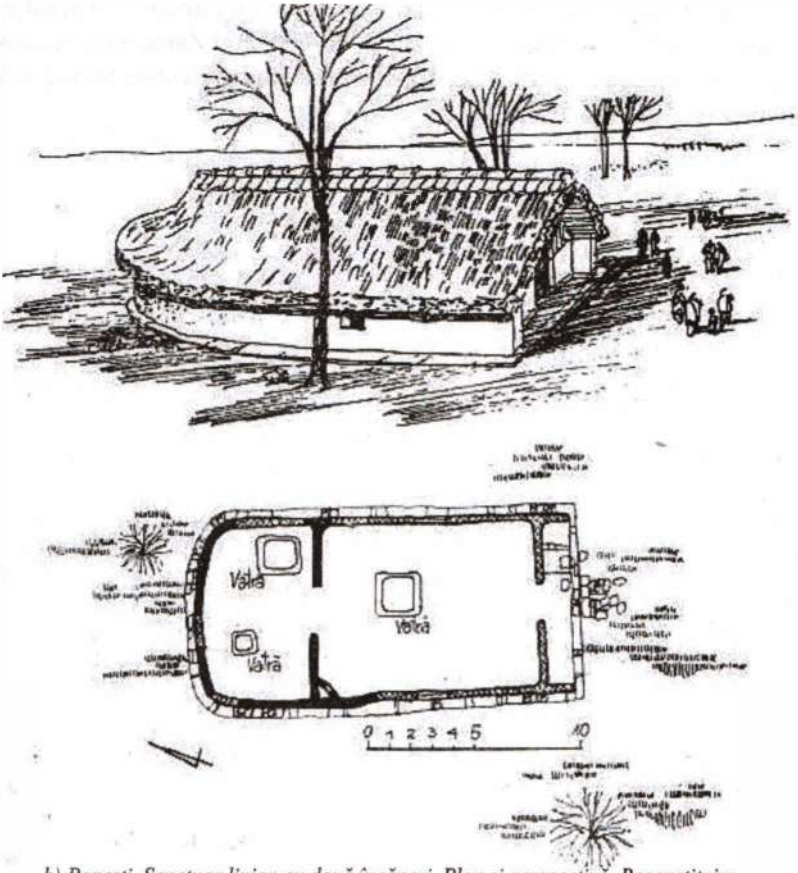
Influența indo-europeană se observă în epitetul „strălucit, luminos", tipic marelui zeu indo-european al cerului senin și al tunetului. Tot influență ori contaminare indo-europeană este asocierea cu o formă **zam-*, **zem-* „pământ", precum și, după metateza *zam-ol-* > *zal-mo-*, asocierea cu un cuvânt *zalmos* „blană de animal" sau, mai degrabă, „blană de animal folosită ca scut de protecție" (termen militar).

Cultul lui Samolxis/Zamolxis era asociat **inițierii** și **aniconismului**. Era un cult rezervat inițiaților în formele sale complexe. Putem fi siguri că nu oricine avea acces la secretele Marelui Zeu, iar inițierea îl obliga pe fostul neofit la păstrarea unor norme stricte de comunicare cu neinițiații. Asemenea „precauții" trebuie, de altfel, presupuse și în cazul altor religii, a se vedea – de exemplu – frumosul studiu privind apelarea zeilor cu numele corect înaintea rugăciunii în cultele Greciei Antice (Rowett 2013).

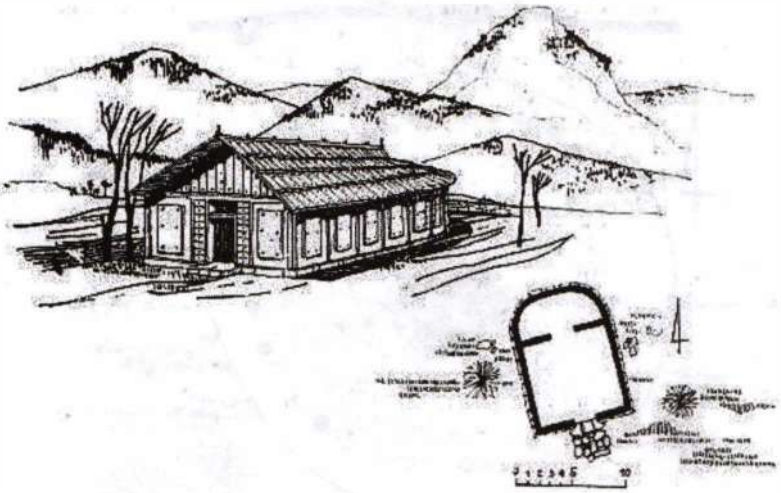
Este necesară, cred, o observație finală: deloc întâmplător, la acest capitol nu am inclus nicio reprezentare vizuală a Marelui Zeu Zamolxis, deoarece nu există nicio asemenea reprezentare, cea mai clară dovadă a caracterului aniconic și inițiatic al religiei traco-dacilor.



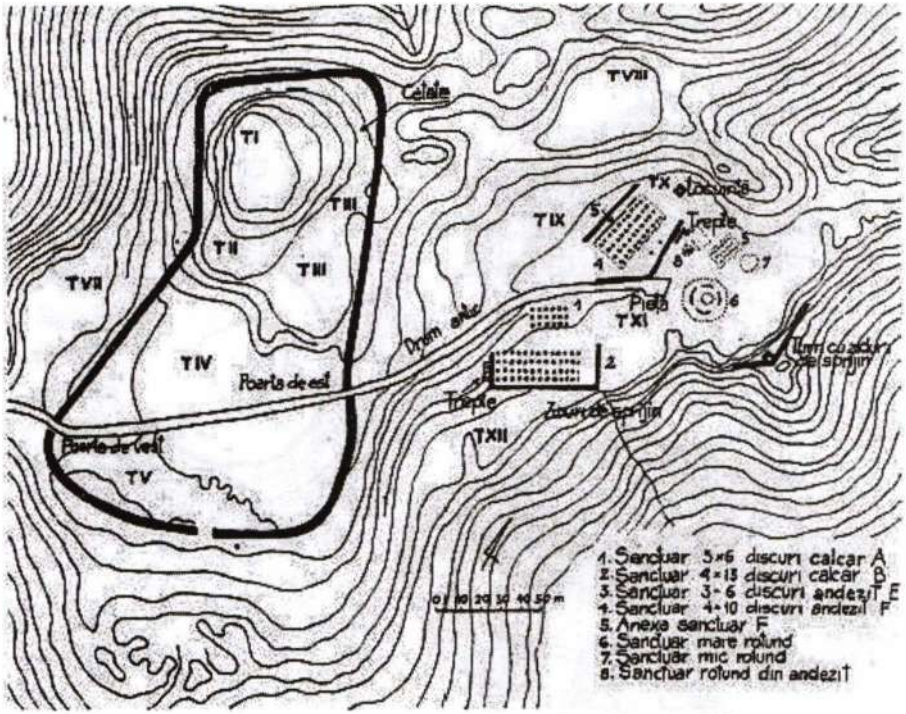
a) Sălacea, jud. Bihor. Sanctuar liniar, reconstituire.



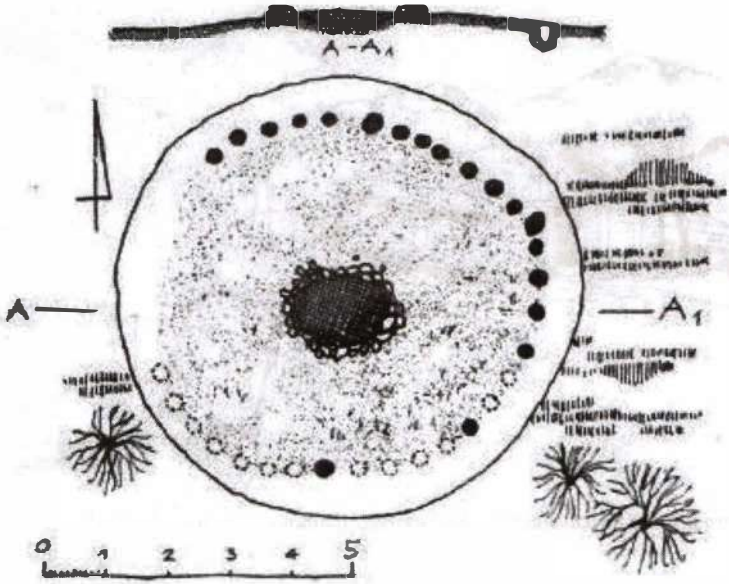
b) Popeşti. Sanctuar liniar, cu două încăperi. Plan şi perspectivă. Reconstituire.



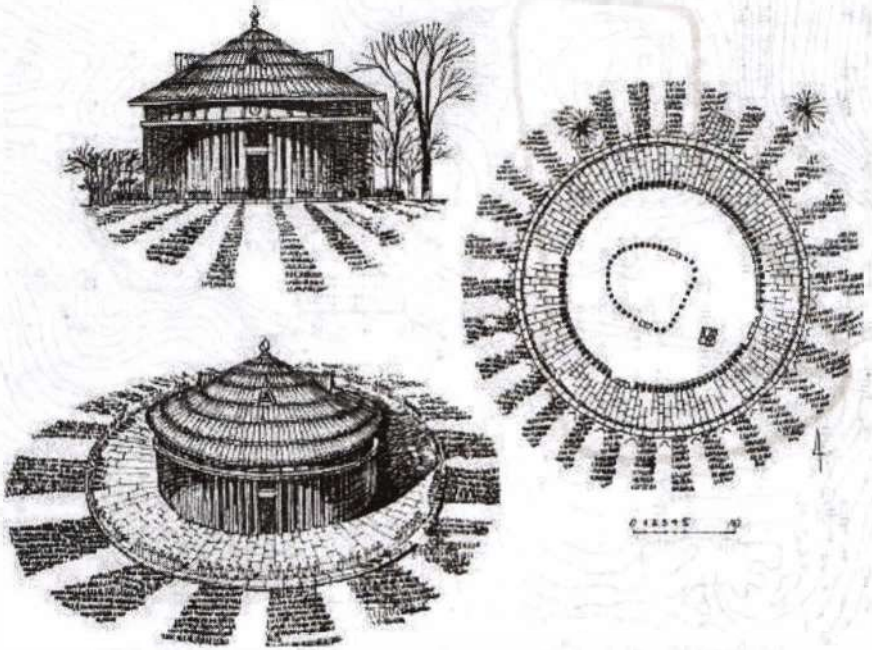
Piatra Roşie. Sanctuar liniar cu două încăperi. Plan şi perspectivă. Reconstituire.



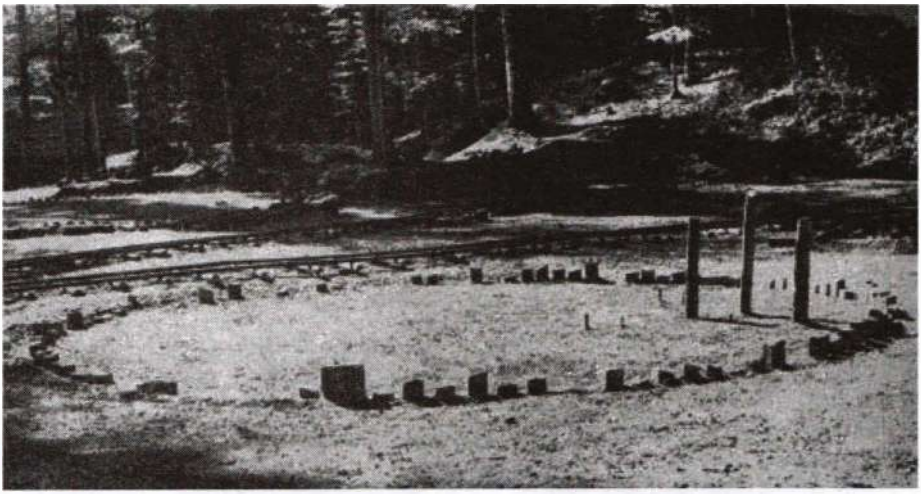
Grădiştea Muncelului. Cetatea şi incinta sacră cu poziţionarea unor sanctuare patrulatere fără a se considera concomitenţa şi nici data execuţiei lor. Plan.



Pecica, jud. Arad. Sanctuar circular simplu. Plan şi secţiune.

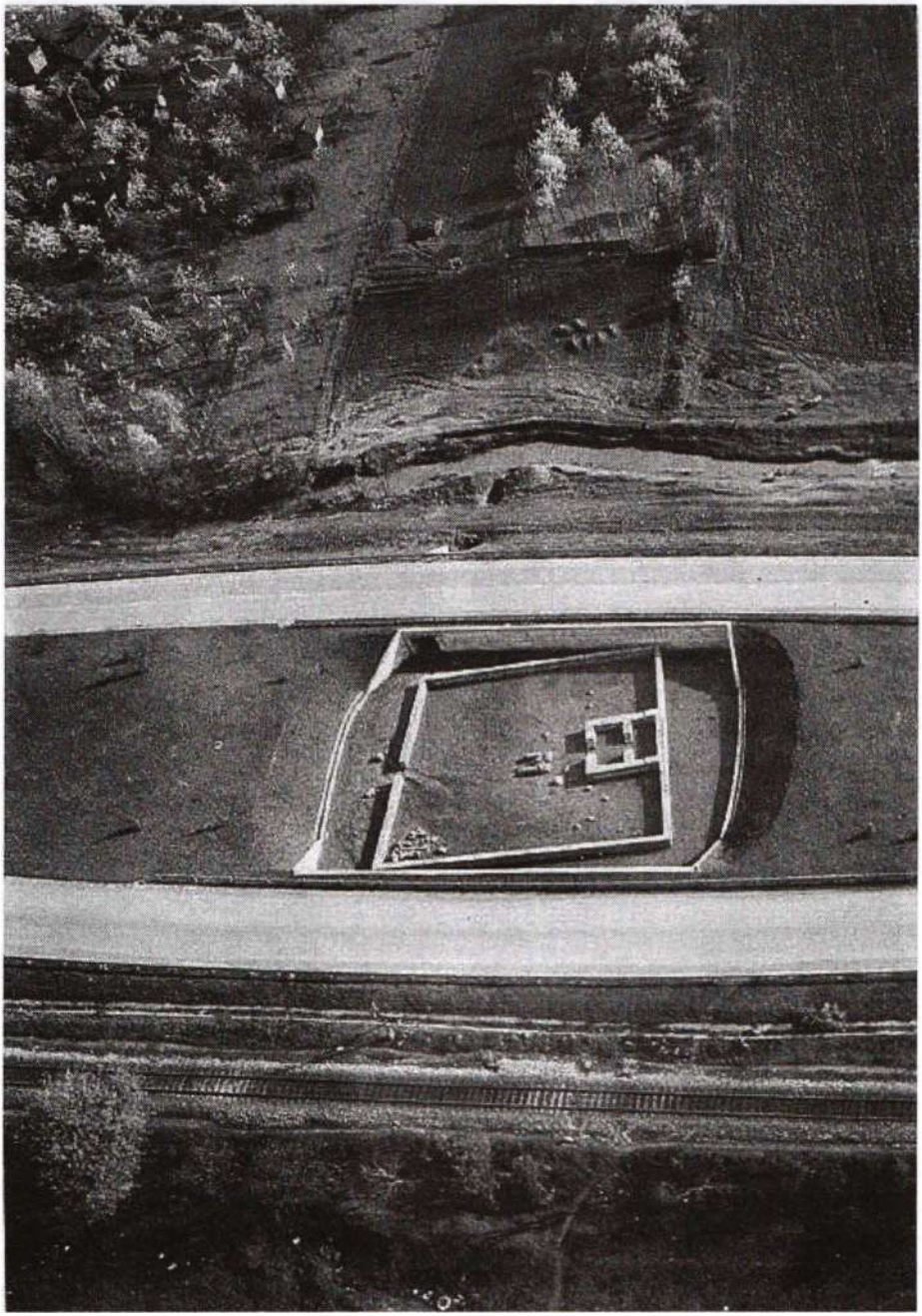


Grădiştea Muncelului. Marele sanctuar circular. Plan, elevaţie, perspectivă. Reconstituire.



Sanctuarul circular de la Sarmizegetusa Regia, jud. Hunedoara.

Cnemide de la Agighiol, final de secol VI d.H.
Muzeul Național de Istorie și Arheologie, București.



Sanctuarul de la Daskalovo, districtul Pernik, Bulgaria.

CAPITOLUL 3

Zeii cei mulți ai celor mulți

Deși unii cercetători ai antichităților trace au sugerat un soi de monoteism *avant la lettre*, cercetările nu pot confirma o asemenea ipoteză. Nici henoteismul trac[1], ori măcar traco-dac, avansat de Pârvan, nu pare a fi fost specific strămoșilor traci. Adevărul este că autorii antici ne-au transmis peste două sute de nume sacre trace, în principal teonime și epitete sacre. Am văzut mai sus că perechea *Zamolxis–Gebeleizis* reflectă nu doi zei, cum eronat au sugerat mulți autori, ci forma de bază (*Zamolxis*, de fapt, anterior *Samolxis*, reconstituibilă ca **Samolč*) și epitetul său principal (*Gebeleizis* „strălucitul").

Deși situația pare clară – *Gebeleizis* este un alt nume, adică un epitet, al lui *Zalmoxis* – unii cercetători insistă în a vedea aici două divinități. În ciuda acestei insistențe, trebuie arătat că, în vechime, nu era deloc nefiresc ca un mare zeu să fie cunoscut sub mai multe nume, respectiv mai multe epitete, în traducere „Măritul [zeu]", „[Prea]strălucitul [zeu]" etc. Și religia creștină cunoaște un asemenea procedeu de preamărire a lui Dumnezeu în epitetul „Atotputernicul (Dumnezeu)", în engleză *Almighty* [*God*], *The Almighty*.

Lista de mai jos, însoțită de comentarii, reflectă câteva teonime trace tipice. În acest fel, cititorul are o imagine de ansamblu relativ cuprinzătoare, deși succintă și cu explicații minimale. Indicațiile etimologice, atunci când sunt posibile, pot aduce lămuriri suplimentare asupra unor termeni care, în esență, sunt greu analizabili. Nu ne putem face însă prea multe iluzii: etimologia este fascinantă, ne dezvăluie sensuri ascunse, dar are și limitele sale, căci – adesea – o bună analiză etimologică nu este posibilă fără a ști contextul social și cultural al utilizării unui termen.

Am listat, așadar, atât formele trace propriu-zise, cât și câteva forme frigiene. Conform unei tradiții antice, frigienii erau – cel puțin într-o fază mai târzie – un grup tracic stabilit în Asia Mică (vestul Turciei de azi), iar unele elemente comune tracilor și frigienilor ne fac într-adevăr să îi credem o expresie

[1] Cultul unui zeu principal, chiar dacă venerat în contextul unei religii politeiste.

răsăriteană a lumii trace. Nu am inclus, totuşi, cele câteva elemente ilire menţionate de antici, în ciuda faptului că, în ultimele decenii, se conturează ideea unei înrudiri lingvistice destul de clare dintre limba iliră şi limba tracă. Într-o asemenea perspectivă, dacă va exista un consens al specialiştilor, putem vorbi de un vast ansamblu etno-cultural traco-iliro-frigian, cu multe elemente comune, analizabile chiar din datele transmise de scriitorii antici. În cap. 5 am trecut în revistă câteva epitete specifice Eroului Trac.

Ni s-a părut important să subliniem, ori de câte ori părea probabilă ori măcar posibilă, originea tracă a unor forme româneşti (elemente de vocabular, antroponime, toponime). Acest lucru este cu atât mai important, cu cât lucrările uzuale accesibile (cum ar fi DEX) nu specifică NICIODATĂ (din păcate) dacă un cuvânt românesc este cert, probabil ori măcar posibil de origine autohtonă, traco-dacă. Desigur, nu am putut extinde aici discuţiile, unele inevitabil polemice, dar sperăm că am reuşit conturarea unei imagini minimale privind ampla, subtila şi profunda influenţă traco-dacă asupra limbii române.

Am reuşit astfel întocmirea unui lexicon sacru minimal, care poate fi amplificat şi, firește, corectat în viitor (vezi şi consideraţiile noastre din Paliga 2006 b; tot aici este şi o listă mult mai cuprinzătoare a formelor cert ori probabil trace păstrate în limba română). Am reuşit, relativ recent, să propunem câteva noi interpretări ale unor nume trace, unele cu posibile supravieţuiri şi în onomastica românească şi bulgărească (Paliga 2010 şi Paliga 2014).

Despre perpetuarea unor forme străvechi, de substrat, în lexicul sacru românesc, legat de credinţele populare, vezi capitolul *Moşteniri şi supravieţuiri.*

ABA, grafie greacă *Ἄβα*. O nimfă, de asemenea o regină şi un toponim. Cf. NFl, NL rom. *Abrud,* NL *Abud*, NL *Abuş*. Există şi alte forme trace cu radical *ab-/ap-*, a căror origine trebuie să fie IE **ap-* „apă, râu", sanscrit *āpah* „ape", persan *āb* „apă. Formele româneşti continuă formele trace. Despre relaţia rom. *Abrud* – tr. *Abrutos, Abrutus* vezi şi Paliga, 2003 a: 48.

AKMON Epitet al lui Zeus la frigieni. Înrudit cu toponimul traco-dac *Akmonia, Acmonia.* Sensul arhaic al rădăcinii *ak-* a fost „ascuţit; pisc; cer", vechi indian *asman* „cerul văzut ca un arc de piatră", cf. Hesychius *akmon*: „nicovală" şi „cer".

AKRISIAS, ACRISIAS Zeu frigian echivalent al grecului *Kronos* venerat pe înălţimi. Rădăcina *akr-* este aceeaşi ca în grec *akropolis*. Echivalarea frigiano-greacă poate fi rezumată astfel:

Kronos = fiul zeului cerului *Ouranos* (de origine pre-indo-europeană, radical **OR-*, **UR-* „mare, înalt; uriaş") şi tatăl zeului cerului *Zeus* (de origine indo-europeană, în esenţă zeul cerului senin şi strălucitor)

Zeus = zeul cerului şi tatăl lui *Perseus*

Akrisios = „Prea-Marele, Supremul (zeu)", bunicul lui *Perseus*

Akrisias = „Kronos al frigienilor"

ALSĒNÓS, gr. *Ἀλσηνός*. Epitet al lui Apollo. Probabil derivat din grec *ἄλσός* „pădure sacră", de origine necunoscută, probabil pre-indo-europeană.

***APLUS** Cf. ilir *Teuti-aplus* „apărătorul naţiei". Probabil forma tracizată a grecului Apollon, pentru care a se vedea numeroasele antroponime şi toponime trace cu radical *apl-, apul-*.

AREUS, ARĒS, gr. *Ἀρεύς, Ἄρης*. Zeul războiului. Sunt atestate şi alte forme trace cu această rădăcină, dar s-a pus întrebarea (de exemplu Dečev, 1957: 24) dacă zeul este într-adevăr trac sau un „import grecesc". În *facies*-ul trac, a fost identificat cu Heros (aşa-numitul „Cavaler Trac", vezi în cap. 5). Dacă se acceptă o origine pre-indo-europeană, cum înclinăm să credem, atunci originea acestei divinităţi coboară adânc în timp spre neoliticul sud-est european, fiind astfel o divinitate comună acestei zone, ulterior fiind venerată atât de greci, cât şi de traci. În orice caz, numeroasele forme trace cu radical *ar-* sunt un indiciu că numele nu era perceput ca străin, ci autohton, chiar dacă rădăcina *ar-* ascunde forme de diverse origini, imposibil de analizat astăzi fără alte detalii privind contextul. De altfel, numeroase alte exemple, atât în tracă, dar şi în greacă, arată originea arhaică, pre-indo-europeană, astfel că numele şi cultul lui Ares trebuie analizate în acest context.

ASDOULĒS şi NP *Asdula*. Se pare un compus **as-doul-*. Prima parte este identificabilă şi în alte forme trace, de exemplu *asa*, planta *Tussilago farfara*, „podbal, bruscăniş, brustur alb", NP *Asa-bithys* etc.; şi partea a doua a compusului este atestată în alte antroponime trace, de exemplu *Dolas, Dolea, Doleus*, cf. rom. NP *Dulea, Dolea* etc. (cu păstrarea normală a

lui *-l-* intervocalic într-un element autohton[2]). Analiza etimologică este dificilă. Prima parte, *as-*, poate reflecta preie. **AS-* cu sens cromatic: „alb, strălucitor"; partea a doua ar putea fi înrudită cu rom. *dulău*, uzual considerat de origine necunoscută sau ca un împrumut din polonă, deşi – într-o asemenea perspectivă – se pune problema originii formei polone. Dacă sensul rădăcinii trace **dol-*, **dul-* a fost „câine, dulău", atunci *As-doulēs* va fi însemnat „câinele alb".

ATHY-PARĒNÓS, gr. *Αθυ-παρηνός*. Un epitet al lui Sabazios (Dečev 1957: 8). Există şi alte forme trace paralele acesteia, de exemplu *Athys, Atias, Atius* etc. De asemenea, zeul frigian *Attis* (vezi mai jos), pare-se înrudit cu formele trace. Originea poate fi pre-indo-europeană. Câteva toponime româneşti pot de asemenea reflecta acest radical străvechi (vezi Paliga 2003: 50).

ATTIS Zeu frigian al cărui copac sacru este pinul. În reprezentarea iniţială era dendromorfic (în formă de copac), apoi a căpătat un loc central în cult, aşa cum descrie Ovidius, *Fastes* 4, 182–186; 237–244. Caracteristice pinului sunt frunzele în formă de ace. Asocierea sa formelor ascuţite ne conduce apoi spre asocierea cu zeiţa Kotys, Cotys.

AXIEROS, gr. *Ἀξί-ερος*. Vezi *Kábeiroi, Kábiroi*, cap. 4.

AXIOKERSOS, gr. *Ἀξιό-κερσος*. Vezi *Kábeiroi, Kábiroi*, cap. 4.

AXIOKERSA, gr. *Ἀξιο-κέρσα* Vezi *Kábeiroi, Kábiroi*, cap. 4.

BAGAIOS *Zeus Bagaios* Epitet al zeului frigian al cerului. Epitetul din Bythinia al zeului cerului era *Syrgastēs, Syrgastōr*, probabil înrudit etimologic cu antroponimul trac *Suregethes* „strălucitul" (zeu sau persoană). Dacă analiza este corectă, atunci sensul prim poate fi reconstituit ca „strălucitul, zeul strălucitor". Cf. rom. *sur*, posibil înrudit cu basc *xuri* [citeşte: *şuri*] „alb". Dacă asemănarea dintre formele trace, româneşti şi basce nu este întâmplătoare, atunci radicalul trac **sur(e)-* „alb, strălucitor" poate fi de origine pre-indo-europeană.

---

[2] Despre problemele evoluţiei fonetice de la tracă şi latină la română a se vedea Paliga, 2006 b: 217 şi urm. Aproape toţi cercetătorii moştenirii autohtone a românei au pornit de la premisa eronată că elementele autohtone traco-dace nu pot avea *-l-* intervocalic. Aşa cum sperăm că am demonstrat în lucrarea amintită, sunt deja zeci de exemple clare care arată şi confirmă că *-l-* intervocalic este păstrat în mod regulat ca atare, nerotacizat, iar *-b-* şi *-v-* intervocalic sunt de asemenea păstrate. Vezi şi mai jos s.v. *Dabatopeios*.

BASSÁRAI, gr. *βασσάραι*. Un veşmânt purtat de preotesele lui Bacchus. Rădăcina **bas(s)-* este relativ frecventă în antroponimele şi în toponimele trace. Numele familiei Basarabilor ar putea continua un antroponim trac, deşi – din motive neclare – majoritatea cercetătorilor nu fac această conexiune inevitabilă, cf. trac *Bassaros, Bassos, Bassus*, NPp *Bássaroi* etc. Etimonul este neclar, dar nu pare a fi fenician, cum crede Dečev, 1957: 44, ci – mai degrabă – ar reflecta un radical pre-indo-european. Este un exemplu tipic de termen trac, de asemenea antroponim, ce are (ori, cel puţin, poate avea) urmaşi în antroponimia românească. Este nefiresc, totuşi, că foarte mulţi istorici români par a ignora acest fapt, neadmiţând măcar o discuţie pe această temă. Nu este singurul caz de antroponim trac transmis direct limbii române, deşi antroponimia modernă a fost radical modificată în Evul Mediu şi, ulterior, în epoca modernă. (Vezi alte discuţii în Paliga, 2003 a, cu alte exemple.)

BATALDE-OUENÓS, gr. *Βαταλδε.ουηνός*. Epitet al lui Dionyssos. Sens neclar. Rădăcina primei părţi pare etimologic înrudită cu alte forme similare având radical *bat-*, posibil înrudite cu grec **batileus* > *basileus* „basileu, rege", probabil de origine pre-indo-europeană.

BENDIS, gr. *Βενδίς, Βένδις, Μενδίς*. Zeiţa lunii şi a sorţii. Derivat din IE **bhend-* „a lega, a uni" (englez *bind* şi german *binden* provin din acelaşi etimon). Era imaginată ca *torcătoare*, adică „cea care toarce, care ţese [= leagă, eng. *bind*, german *binden*] soarta oamenilor". Identificată cu Artemis-Diana, uneori şi cu Hekate, enigmatica zeiţă greacă, Bendis avea valenţe complexe: zeiţă a lunii atunci când era „localizată" în cer, zeiţă a pădurilor când era imaginată pe pământ şi zeiţă subpământeană, atunci când era identificată cu Hekate. Horatius, *Odes* (3, 22) prezintă figura acestei zeiţe complexe:

Montium custos nemorumque virgo
Quae laborantes utero puellas
Ter vocata audis adimisque leto,
Diva triformis.

O, fecioară a codrilor şi paznica munţilor,
Care, întreit invocată,
Păzeşti fetele ce nasc,
Divină triformă.
[traducerea noastră improvizată]

Fie şi aceste date succinte arată caracterul complex al zeiţei Bendis şi specificul credinţelor traco-dace faţă de cele greceşti şi romane.

Ipostaza de divinitate a sorţii continuă în folclorul românesc prin figura *Ursitoarelor*. Nu trebuie să ne facem însă iluzia că Ursitoarele ar fi continuatoarele directe ale marii zeiţe Bendis, ci, mai degrabă, reinterpretarea sorţii în noile ipostaze ale lumii creştinate, dar încă „bântuite" de vechile credinţe.

BLĒKOUROS, gr. *Βληκουρος*. Teonim atestat într-o inscripţie descoperită la Omar-Oren, la sud de Orta-köy (Turcia, pe vechiul teritoriu traco-frigian): *Θεῶ Βληκουρω*. Sensul este neclar, totuşi rădăcina *bla-, ble-* este atestată şi în alte forme, de exemplu *Blasa/Blassas, Blébois, -bleptēs*, ceea ce face să considerăm că *Blēkouros* este ori poate fi o autentică formă traco-frigiană, deşi izolată. A doua parte a compusului, cu câteva variante grafice, este atestată şi în alte forme trace, cum ar fi *Epta-koros, Kyri-dava, Moukouna-kyros* etc. Vezi la Dečev, 1957: 264.

BOUAIPARĒNĒ, gr. *Βουαιπαρηνή*. Epitet al Herei. Dečev (1957: 78) sugerează IE **bheu-* „a trăi, a locui în/la", ceea ce pare o explicaţie neconvingătoare. Noi credem, mai degrabă, că prima parte este înrudită cu lat. *bos, bovis* „bou", iar partea a doua posibil înrudită cu lat. *puer* şi având sensul „progenitură, fiu/fiică". Aşadar, sensul teonimului ar fi „fiica taurului".

COTYS, COTYTO, KOTYS era o zeiţă a vegetaţiei. Numele trebuie să fie înrudit cu al plantei *cotiata* „iarbă tare" *Triticum* sau *Agropyrum repens*, vezi Dečev 1929: 25. Numele plantei era probabil pronunţat **čotyata* sau **čotsata*. De la aceeaşi rădăcină, aşa cum am arătat relativ recent, provine în română forma *ciot*, un relativ clar element păstrat din substratul traco-dac (Paliga, 2006 b: 69). Tot din această rădăcină se păstrează numeroase alte forme cu radical *cio-, ciu-: cioc, Ciuc* (oronim şi toponim, eronat considerat de unii autori a fi de origine maghiară), *ciut* etc. având sensul generic „ascuţit, proeminent", „pisc". Formele româneşti ne ajută să reconstituim şi pronunţia reală a formei trace: **čotis*, IPA[3] tʃotis, cu notarea sunetului *č (ce, ci)* prin *c, k* în latină

[3] International Phonetic Association, care încearcă să găsească o notare unitară a tuturor fonemelor (sunetelor) atestate în toate limbile lumii. De exemplu, fonemul românesc *î* este notat [ɨ], fonemul *ă* este notat [ə], fonemul *ş* este notat ʃ etc. Pentru limba română nu există, deocamdată, o notare unitară a fonemelor folosind convenţiile IPA. Fiind o problemă complexă şi „tehnică", nu intrăm aici în detalii.

şi greacă, deoarece niciuna dintre aceste limbi nu are un semn grafic pentru acest fonem. Este relativ cunoscut faptul că numeroase forme trace, notate de autorii greci şi latini, nu puteau fi transcrise cu acurateţe, deoarece traca, un idiom satem, avea un inventar fonetic mult mai bogat decât latina şi greaca. Prin urmare, doar analiza comparată ne permite să reconstituim, cu un anume grad de probabilitate ~ de certitudine, unele forme trace. Cazul de mai sus, respectiv pronunţia reală a divinităţii trace notate *Cotys* prin comparaţie cu formele româneşti *ciot, ciut, Ciuc* este relevant. Vezi alte discuţii şi alte exemple la Paliga 2006 b: 217 şi urm.

La origini, zeiţa *Cotys (*Čot-is)* trebuie să fi fost asociată formelor ascuţite ale lumii plantelor, după cum arată cât se poate de convingător etimonul său. Fiind asociată formelor ascuţite, trebuie să fi fost asociată şi energiilor naturii, energiilor descătuşate prin ascuţişuri. Ulterior, prin evoluţie şi generalizare, capătă atribute de zeiţă a vegetaţiei în general, apropiindu-se de zeiţa Bendis. De altfel, asocierea marilor forţe ale naturii şi ale sorţii de o zeiţă, nu de un zeu, face parte din tipologia multor culturi vechi, a se vedea cazul zeiţelor *Diana ~ Artemis* ori cazul zeiţei *Hekate*. Zeiţa „asista" la rituri itifalice (*ephoros aischrōn*). În insula Corint, era venerată sub numele de *Kotyt(t)ō* sau de *Kottō*, care par variante sau deformări grafice ale rădăcinii de bază *čot-*. Este atestat şi regele *Kotys I*, cu nume teoforic (la odrişi, secolul al IV-lea î.H.).

DABATOPEIOS era zeul-faur la traci. Atestat şi ca antroponim *Dabeis*. Prima parte a compusului trebuie să reflecte IE **dhabh-* „a potrivi, a fixa", ca în armean *darbin* „faber = faur", poate şi slav *dobrъ* „bun", deşi nu toţi slaviştii admit această explicaţie. Teonimul trebuie analizat ca un compus a cărui primă parte, *dab-*, trebuie să fie înrudită cu forma românească *dibaci,* pe nedrept considerată de mulţi lingvişti ca nefiind arhaică, pornind de la prezumţia eronată că *b/v* intervocalic nu se putea păstra într-un element de substrat (vezi alte discuţii la Paliga, 2006 b: 88). Sensul numelui *Dabatopeios* poate fi, aşadar, reconstituit drept „zeul-dibaci", am zice „Dibaciul", meşterul sacru capabil să potrivească metalele şi să folosească focul în scop metalurgic.

Reamintim, în context, că tracii – asemenea altor grupe etnice antice, unde focul ocupa un loc esenţial în ansamblul credinţelor – diferenţiau şi deosebeau ipostazele focului. Unele dintre aceste cuvinte au fost păstrate până în română: *pur* (în *pururi, pururea*) este focul etern al cosmosului; *vatră* este focul casnic, focul folosit în prepararea pâinii; **zbel-, *geb-* (*Zbelsurdos, Gebeleizis*, forme nepăstrate în limbile moderne, dar având clare forme înrudite) era focul zeiesc al fulgerului etc. *Dabato-peios* trebuie să fi fost zeul care controla focul

metalurgilor, cei care procesau aurul şi bronzul, ulterior şi fierul, metal a cărui tehnologie se răspândeşte după sec. VII î.H. (civilizaţia La Tène, după numele unei localităţi din Elveţia). Ca şi în cazul zeiţei *Cotys*, limba română confirmă păstrarea unor elemente arhaice de lexic traco-dac: *Cotys* ~ *ciot*, *Dabatopeios* ~ *dibaci*. Şi în acest caz, putem presupune că pronunţia reală reconstituibilă pentru tracă trebuie să fi fost **Debačo-pei-os*, **Dəbačo-pei-os* sau **Dibačo-pei-os*, unde fonemul trac specific [č], în convenţia IPA [ʧ], a fost redat prin litera *t*, grec τ.

DARĒS Numele unui preot frigian (de la Troia) al cultului lui Hephaistos (*Iliada*, 5, 9–11). Prin referire la Hephaistos, Homer a notat, desigur, cultul unui zeu local asimilat ori asimilabil cu zeul grec. Numele trebuie să fi fost teoforic, explicabil din IE **dher-* „a ţine strâns, a sprijini"; de aici şi persan *Dareios*. Vezi şi *Darzalas, Derzelas, Derzis; Darrōn*.

DARRŌN Un *daemon* atestat în credinţele macedonenilor antici (Hesychius; Dečev, 1957: 119). Rădăcina trebuie să fie aceeaşi ca în formele *Darzalas* şi *Darēs*.

DARZALAS, DERZELAS, DERZIS Zeu htonian venerat la Odessos (regiunea Varna de azi); prezentat drept *theos megas* „marele zeu". Cf. *theō epēkoō Derzei* „zeului care ascultă rugile". Înrudit cu *Darēs* (vezi mai sus), din aceeaşi rădăcină ca slav *dьrzъ*, lit. *drąsùs* etc. Forma slavă aşteptată ar fi trebuit să fie **dьrsъ* > *dьrchъ*. Este discutabil dacă rom. *dârz* reflectă o influenţă slavă, cum cred majoritatea cercetătorilor, sau – mai degrabă, cum credem şi noi – perpetuarea unei forme trace. Dat fiind faptul că evoluţia fonetică din slavă nu este cea aşteptată, suntem mai degrabă înclinaţi spre postularea ipotezei că forma slavă este împrumutată dintr-un idiom nord-tracic. Problema este complexă şi va necesita cercetări suplimentare. Noi credem că rom. *dârz* continuă, pur şi simplu, o formă tracă, iar zeul *Darzalas, Derzelas, Derzis* însemna „Dârzul" sau, pur şi simplu, Dârzilă: dovadă peremptorie că forma românească *dârz* urmează, mai degrabă, o formă autohtonă.

DEKAINEOS (Deceneu, în grafie simplificată, modernă). Numele marelui preot al lui Decebal, dar – probabil – nume tipic de preot. Compus din, probabil, rădăcina **dek-* „a împodobi" (latin *decus, -oris*) şi *-neos* (grec *nous* „spirit, minte"). Sensul general ar fi, aşadar, „spirit împodobit, spirit luminos".

DĒLOPTĒS Sens neclar, dar rădăcina este întâlnită şi în alte forme trace; de asemenea, un epitet al lui Heros: *Heros Dēloptē[s]*. Dacă interpretarea noastră este corectă, ne putem referi la rădăcina arhaică (pre-indo-europeană) **dal-*, **del-* din toponime precum *Dalmatia* sau rom. *deal*, deşi mulţi lingvişti încă o consideră, eronat după părerea noastră, de origine slavă. Ultimamente, reflectă preie. **DaL-*, **DeL-*, **TaL-*, **TeL-* atestată în numeroase toponime şi, mai ales, oronime; posibil înrudită cu ebraic *tel*, arab *tell* „munte, înălţime" (relict pre-indo-european şi pre-semit). Înrudirea (probabilă ori măcar posibilă) dintre unele forme străvechi sud-est europene şi pre-semite nu poate fi detaliată aici. Sensul formei trace *Dēloptēs* ar putea fi „înaltul" (la propriu şi la figurat), „marele", care ar fi în acord cu *Heros Dēloptē[s]*.

DERZELAS Vezi *Darzalas*.

DIUZENUS Forma tracă echivalentă celei greceşti *Diogenes* „născut din Zeus". Echivalente sunt *Deospor, Deosporis*, în care elementul secund este *-por, -poris* „urmaş; fiu". Descrierea „născut din Zeus" era specifică antroponimelor trace, mai ales numelor de conducători.

GEBELEIZIS Epitet al lui Zamolxis. Incorect interpretat de unii autori drept un alt zeu. Adesea invocatul fragment din Herodot (*Historiae*, 4, 93, 94) este, totuşi, foarte clar: *Gebeleizis* este **un alt nume** [= un epitet] al lui *Zamolxis*, folosit de unele grupuri trace, faţă de forma uzuală *Zamolxis, Zalmoxis*. IE **ǵwer-* „a străluci" sau, mai degrabă, **ǵheib-* „lumină; fulger"; din aceeaşi rădăcină provin şi formele *Zbeltiurdos*, *Zbelsurdos* şi *ziby-thides* „nobilii (= strălucitii, prea-luminaţii, *clarissimi*) tracilor sudici". Pronunţarea reală în tracă era **ğ(ə)beleiz-iš, *ğ(ə)beleiž-iš, ğəbeleiz-iš, žb(ə)leiz-iš*.

GERMETITHA Epitet al Dianei (Dečev 1957: 103, unde se citează şi alte forme trace cu radical *ger-*). Antroponimul românesc *Gherman* trebuie considerat înrudit cu aceste forme. Vezi mai sus formele sud-slave *German, Đerman*.

HĒRA Într-o sursă izolată, considerată zeiţa cerului la traci (Polyainos, *Strategemata* 7, 22). Deşi fără sprijin în alte surse documentare, informaţia privind existenţa unei zeiţe a cerului, deşi inconfortabilă din perspectiva religiilor comparate, nu poate fi respinsă.

HĒRŌS. Vezi în cap. 5 *Hērōs şi epitetele sale*

IAMBADOULĒS Origine şi sens neclare. Posibil divinitate masculină sau feminină. Partea secundă a compusului, *-do(u)las, -dou(u)lēs,* este atestată şi în alte forme trace. Vezi mai sus *Asdoulēs*.

KANDAŌN, KANDAIOS Epitet („strălucitul") al zeului războiului la grupul apsintilor din Chersones. Atestat şi cu epitetul *Pleistoros*.

KOGAION, KOGAIONON Muntele sacru al tracilor nordici, dacii sau geţii. Cf. NM *Gugu* (România), NP *Goga*, de asemenea *gogă* „duh, spirit, fantomă" = albanez *gogë* etc. Origine probabil arhaică, pre-indo-europeană, radical **K-K-*, **G-K-* „a se umfla; mare, uriaş". Deocamdată, nu sunt dovezi care să ateste că *Gugu* ar fi fost muntele sacru al dacilor, cel căutat de arheologi, deşi acest lucru nu este exclus. Este însă cert că *Kogaion, Kogaionon*, pe de o parte, şi *Gugu*, pe de altă parte, reflectă acelaşi etimon arhaic.

KYBĒLĒ, uneori **KYBĒBĒ** era o zeiţă frigiană (din Asia Mică) a pământului, a recoltelor şi a iubirii, fiind considerată iubita lui *Attis*. Figură complexă, de origine obscură, probabil pre-indo-europeană, respectiv continuând o divinitate arhaică a neoliticului local. Rădăcina *kyb-, kub-* este greu analizabilă etimologic.

Asocierea zeiţei cu pământul, dar şi cu iubirea face parte dintre obiceiurile străvechi, uzuale, căci pământul era văzut ca simbol al fertilităţii, asemenea pântecului femeii.

MANIMAZOS ND, epitet al lui Hērōs. Partea secundă a compusului este înrudită cu forma *Mazeus*, posibil reflectând acelaşi radical ca şi rom. *mare* (considerat de unii cercetători de origine traco-dacă) sau *mânz*, albanez *mës* (vezi şi mai jos *Mazeus*); prima parte pare înrudită cu germ. *Mann*, eng. *man* „om, bărbat".

MAZEUS „Marele (zeu)". Epitet al zeului frigian al cerului. Înrudit cu partea secundă a formei compuse *Mani-mazos*, epitet al lui Hērōs.

MĒDYZIS Prima parte a compusului, *mēd-*, este înrudită cu alte forme trace *Mēda, Mēdos, Mēdokos* etc. Este probabil că toponimul *Mediaş* continuă un toponim trac.

MĒN Zeul lunii la frigieni. Înrudit cu lat. *mensis* „lună" (păstrat în aromân *mes*, dar absent în daco-română), slav *měsecь*, eng. *moon*, germ. *Monat* etc. Este probabil ca atât calendarul trac propriu-zis, cât şi calendarul frigian să se fi bazat pe fazele lunii. Cf. *Bendis* şi *mroata.*

MROATA Termen „tehnic": „coloană (sacră), coloana unui templu". Cf. lydian *mrud-*, *mruvaa-* „stelă, coloană"; probabil înrudit cu avestic *mrav-/mru-* „a vorbi, a relata". Deşi pare hazardat, sensul arhaic al termenului pare să fi fost „limba/limbajul/graiul (figurativ) al coloanelor (unui templu)", cu alte cuvinte coloanele unui templu reflectau „limbajul sacru al zeilor". Ca paralelă cultică, a se compara hitit *lali* „inscripţie" şi *lala* „limbă, limbaj"; latin *os, oris* „gură" şi, derivat din forma precedentă, *oraculum, oratio*; ebraic *Aaron* „gură" şi „profet".

MYNDRYTOS, MYNDRYTUS Echivalentul trac al formei greceşti *Hermes* şi al formei romane *Mercurius*, aşa cum sugerează inscripţia *Jovi Fulm[ini] et Mercur[io] et Myndry[to] Aliulas Zepaibis.* Rădăcina *myn-* ar indica o origine pre-indo-europeană, radical **M-N-* „a ascunde, a acoperi: secret".

PLEISTOI Preoţii de rang înalt în cultul dedicat marelui Zamolxis. Aceeaşi rădăcină apare şi în formele NP *Pleistōr* şi ND *Pleistōros.* Din rădăcina indo-europeană **plei-s* „plin" ca în lat. *plenus,* germ. *voll.* Iniţial, asocierea trebuie să fi fost cu formele *plenare* ale naturii, iar cultul trebuie să fi fost, de asemeni, dedicat naturii şi vegetaţiei. Ulterior, în cursul evoluţiei cultice şi religioase, reprezentarea acestora a căpătat gradual valori abstracte. În acelaşi mod, zeul *plenar* numit *Pleistōros* a devenit şi zeu al războiului într-o fază tardivă.

PLEISTŌROS Zeul războiului la neamul apsinţilor (*Apsintoi*). Vezi articolul precedent. Cf. *Kandaōn.*

***PŪR-** „foc (sacru)" (la frigieni şi la traci). Cf. trac NP *Pyrousala, Pyroulas, Purula* etc. IE **pūr-* „foc", de aici şi termenul esenţial „foc" în multe limbi indo-europene; cf. umbrian *purum-e* „în foc". Tot de la această rădăcină este derivată şi forma *pururi, pururea* „etern", de asemenea *de-a pururi, de-a pururea.* Sensul iniţial al rădăcinii trace *pur-* trebuie să fi fost, ca şi în celelalte limbi indo-europene, „foc", apoi „foc sacru, foc etern", iar în română – sau

poate deja în tracă – s-a păstrat sensul „foc etern şi sacru" = „etern". Forma *pururi* este, evident, pluralul formei **pur* „foc sacru, foc etern", cu modificarea ulterioară a categoriei gramaticale (substantiv > adverb) când sensul străvechi s-a pierdut. Caracterul străvechi al substantivului se poate observa în sintagmele derivate *de-a pururi/pururea* „(lit.) pentru / întru focurile eterne > în eternitate, de-a pururi". Formele româneşti *pururi, pururea, de-a pururi, de-a pururea* sunt între cele mai clare urme ale moştenirii autohtone traco-dace, deşi absente în numerose glosare ale moştenirii autohtone. (Alte discuţii la Paliga, 2007: 281–284.)

SABADIUS, SABAZIUS, SABAZIOS era unul dintre zeii importanţi ai lumii trace, zeul vegetaţiei în plinătatea ei, în turgescenţă, zeul formelor pline, care pocnesc de sevă; de aici, zeul ithyphallic prin excelenţă. Numele zeului este înrudit cu numele unor divinităţi similare, *Savadai, Sauadai*, se pare – la rândul lor – similare Silenilor. Iar Silenii sunt, la urma urmei, nişte *satyri*. Am avea deci ecuaţia *Sabadius, Sabazius* = *Savadai* = *Sileni* = *Satyri*: demoni (grecii spuneau *daimoni*) ai plinătăţii puterilor naturii, ai puterilor fecundităţii. Din seria aceasta cultică, clar din punct de vedere etimologic ar fi numele Satyrilor, un compus *sa-tyr-*, cu un *sa-* prefix şi rădăcina **tur-* „a umfla, a fi plin de sevă". Iar Satyrii, ca şi silenii, era interpretaţi, în ipostaza lor de plinătate a naturii, şi cei ithyphallici, adică având penisul în erecţie, cum este arătat uneori şi *Dionysos*, de exemplu în ipostaza *Dionysos orthós*, Dionysos cel cu phallusul în erecţie.

Sabadius, Sabazius se ridica astfel ca o figură proeminentă între alţi *Savadai*, precum *Dionysos* se înălţa între Sileni. El era, în chipul formelor pline, asociat şarpelui şi venerat ca atare. Chiar grecii, nu foarte ruşinoşi de felul lor, se revoltau la împreunarea rituală a unor femei cu şarpele Sabazios.

Într-o fază târzie, atinge şi nivelul de zeu al războiului, asemenea tipicilor zei *Pleistoros* şi *Kandaon*, ba chiar zeu al soarelui. Înrudite etimologic sunt formele: lituanian *Sėva*, zeiţa fertilităţii şi a vegetaţiei; sud-slav *Siva*, zeiţa vegetaţiei la bulgari şi la sârbi, adică la slavii continuatori ai tracilor sudici.

SABOS Forma abreviată pentru *Sabadios, Sabazios*.

SEBADIUS Formă tardivă şi sud-tracă pentru *Sabadios, Sabazios*.

SEMELE Zeiţa frigiană a pământului întruchipat ca divinitate feminină. Forma este grecizată, forma originală fiind – desigur – *Zemelō*, detaliu care alătură numele zeiţei numelui lui *Zamolxis*, radical *zam-, zem-* „pământ". Vezi

discuţiile mai sus, în capitolul dedicat lui *Zamolxis*. Existenţa unei rădăcini trace cu sensul „pământ" este confirmată şi de păstrarea în română a formelor *zmeu*, veche divinitate htoniană, din punct de vedere etimologic forma fiind înrudită cu lituanian *žmon* „om" (adică „pământean") şi, deloc bizar, *zmeură*, fruct al pământului (cf. german *Erdbeere*, care ar corespunde unui compus în engleză *earth-berry*). Pentru alte discuţii privind relaţia „subtilă" între *Semele*, pe de o parte, şi seria *Zamolxis* ~ *zmeu* ~ *zmeură* vezi Paliga 2006 b, s.v. *zmeu* şi *zmeură*.

SPARTOKOS Divinitate tracă din epoca romană, cu un loc de cult descoperit în satul Strjama, regiunea Plovdiv, locul numit *Azmaka*. Analiza la Šarankov şi Černeva-Tilkijan 2005.

Locul de cult dedicat zeului Spartokos. Vezi Šarankov şi Černeva-Tilkijan 2005.

Locul de cult dedicat zeului Spartokos. Vezi Šarankov şi Černeva-Tilkijan 2005.

SUREGETHES Antroponim trac cu valori sacre; de asemenea, epitet sacru. Prima parte a compusului trebuie să derive din acelaşi radical ca rom. *sur* (acum referitor preponderent la cai) „cu blana albă şi neagră"; sensul arhaic va fi fost „luminos, de culoare deschisă", cf. NM *Suru* (Carpaţii Meridionali), de asemenea antroponim românesc. Partea a doua a compusului trebuie să fie aceeaşi ca în etnonimul *Geti, Getai*, geţii. Vezi şi *Syroterēs* mai jos. Sensul compusului trebuie să fi fost „getul strălucitor".

SYRGASTĒS, SYRGASTŌR Prima parte a compusului, *syr-, sur-*, trebuie să fie aceeaşi ca în *Sure-gethes*, precum şi cea din forma românească *sur*, iniţial cu sensul „alburiu, strălucitor". Atestat la Hesychius drept epitet al zeului cerului la bithyni, grup etnic de suşă tracică.

SYROTERĒS Teonim. Prima parte trebuie să fie din aceeaşi rădăcină ca în *Sure-gethes*, fiind atestate şi alte forme trace cu acelaşi radical (vezi la Dečev, 1957 s.v. formele în *sur-, syr-, sour-*); partea a doua a compusului este atestată şi în alte forme trace şi păstrată şi în rom. *tare*, de asemenea în antroponime româneşti, de ex. *Tăriceanu*. Sensul reconstituibil al teonimului trebuie să fi fost „(zeul) tare/puternic şi strălucitor".

ZBELTIURDOS, ZBELSURDOS Zeul fulgerului atestat la tracii de sud. Rădăcina *zbel-* trebuie să fie aceeaşi ca în *ziby-thydes*, sens „strălucit, luminos". Cf. lituanian *žaibas* „fulger", *žibu, žibėti* „a luci, a străluci".

ZEMELŌ Numele frigian şi originar al zeiţei *Semele*. Vezi şi capitolul despre zeul *Zamolxis*.

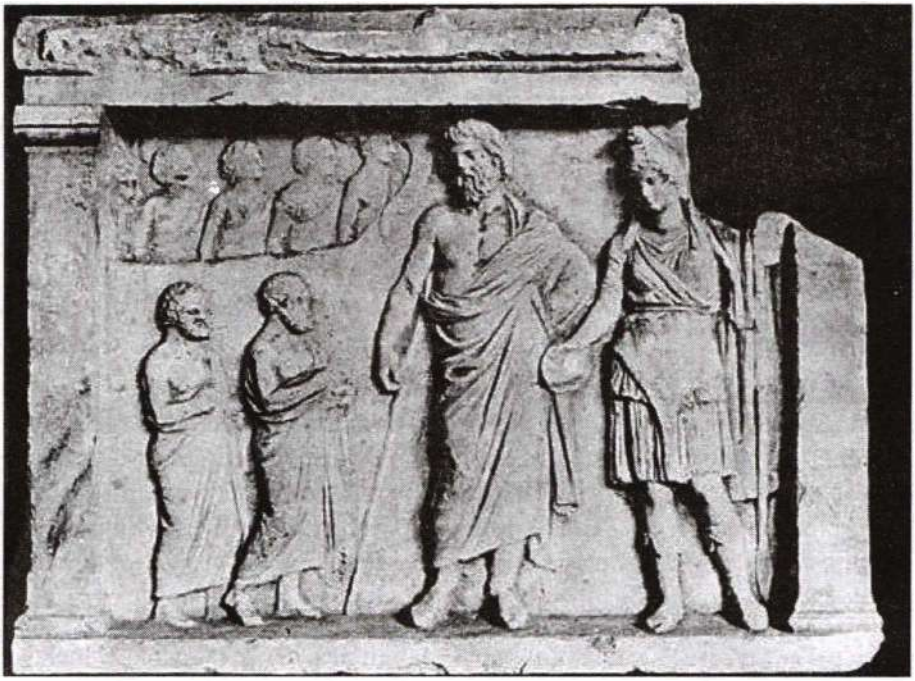
ZEIRĒNĒ Vezi *Zerinthia*.

ZERINTHIA Zeiţa iubirii la macedonenii antici (probabil un grup sud-tracic, ulterior elenizat, apoi făcând parte din istoria Greciei). De asemenea **Zeirēnē**, echivalent al formei greceşti Aphrodite în Macedonia. Numele este derivat din rădăcina **ġher-* „a dori (sexual), a iubi", de aici şi grec *charis*, german *gierig, (be)gehren*. Există multe discuţii privind caracterul etno-lingvistic al vechilor macedoneni. Alături de Giuliano Bonfante, înclinăm spre ipoteza unui grup etnic sud-tracic, posibil cu unele influenţe ilire.

ZIBY-THYDES „strălucitii", adică „nobilimea, cei de rang înalt", inclusiv – probabil – preoţii şi preotesele tracilor. Rădăcina *ziby-* trebuie să fie aceeaşi ca în forma *Zbel-surdos, Zbel-tiurdos*, precum şi în *Gebe-leizis*, indo-european **ġheib-* „lumină; fulger".

Reprezentare pe un inel de aur descoperit într-un mormânt nobiliar de la Brezovo, regiunea Plovdiv, Bulgaria, datat în jur de 400 d.H.

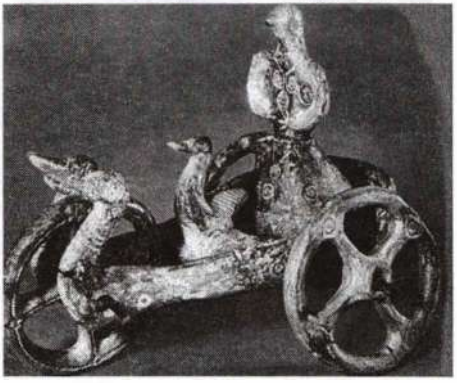
Medalion din lut cu reprezentarea zeiței Diana de la Grădiștea Muncelului. Descoperire datată după anul 79 d.H.



Relief votiv al zeiței Bendis de la Pireu. La dreapta este Bendis, alături zeul Deloptes. La stânga, cele două figuri mici îi reprezintă pe adoratori. Sus, de la stânga la dreapta: zeul Pan, cele trei nimfe și zeul Hermes.

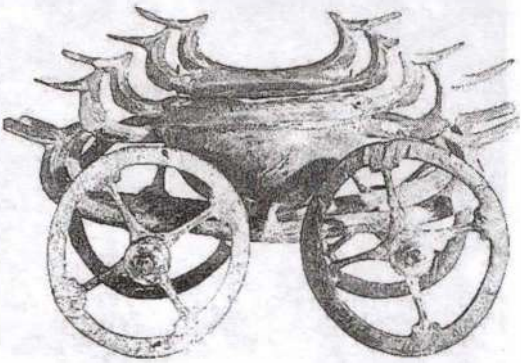
Artemis, secolele II-III. Philippi.

Car din situl de la Bujoru, jud. Teleorman, sec. VIII–VII î.H.



Car din situl de la Dupljaja, Serbia, finalul epocii bronzului.

Vas de lut cu mâner de la Čatalka, regiunea Stara Zagora, Bulgaria. Sfârşitul mileniului al II-lea î.H.



Car ritual de la Orăştie, jud. Hunedoara. Nedatat, probabil finalul epocii bronzului.

Stânga. Hermes. Zlatovrăh, districtul Plovdiv (antic Pulpudeva), Bulgaria; dreapta. Hekate, cumpăna secolele II-III. Descoperire din Bulgaria.

CAPITOLUL 4

Cabirii sau inițierea

Kábeiroi, Kábiroi, pl. (sing. **Kábeiros, Kábiros**; grafie greacă *Κάβειροι, Κάβιροι*) erau în mod tradițional considerate divinități trace htoniene, al căror cult era răspândit în Samothrake și în alte insule. Dečev 1957: 220 citează interpretarea lui Berneker ca fiind forme înrudite cu vechi slav *kobъ* „spirit, duh", ceea ce este cel puțin discutabil, dacă nu de-a dreptul eronat. Numele Cabirilor trebuie să fi fost enigmatic chiar și anticilor. Fiind simbolul inițierii prin definiție, simbolul marilor secrete ale universului, este de presupus că și cultul lor era – celor mulți – la fel de enigmatic, asemeni – păstrând, totuși, proporțiile – francmasoneriei speculative moderne. Cultul cabirilor este atestat în Lemnos, dar „citadela" trebuie să fi fost Samothrake, „insula Samos a tracilor" sau „tracica Samos", loc venerat în Antichitate, considerat al doilea ca importanță după Eleusis.

În tracă avem atestate și alte forme, probabil cu același radical: NP *Kaba-dokos*; NL *Kaba-ssós, Kabē-ssós, Kábē-sos, Kábē-sa, Kába-sa*; NL, NR *Kabe-tzós*; NL *Kabý-lē, Cabyle, Cabula* (la circa 7 km de orașul bulgar Jambol, pe râul Tundža, o regiune cu numeroase situri trace); NL *Kapí-dava, Kapí-daba* etc. (formele sunt citate după Dečev 1957). Sigur, este azi dificil să decidem dacă toate aceste forme cu radical *kab-* au același etimon, este însă cert că era frecventă în multe forme trace, în ciuda faptului că atestările sunt, mai degrabă, întâmplătoare. Originea arhaică, pre-indo-europeană, atât a cultului, cât și a formelor este în deplin acord cu datele lingvistice și arheologice despre lumea și despre limba tracilor.

Herodot ne asigură că este un cult extrem de vechi, din vremea pelasgilor, fapt care asigura anticilor venerație și considerație. Pelasgii erau pentru antici la fel de enigmatici precum sunt azi modernilor: o populație străveche, anterioară grecilor și tracilor, de care se leagă multe tradiții vechi. În termeni științifici contemporani, pelasgii trebuie să fi fost o populație anterioară ultimului val indo-european, venit dinspre Europa Centrală, a căror realitate istorică, după asimilarea lor, a supraviețuit în diverse legende. Revenind la Herodot, acesta ne mai spune că legenda lor era circumscrisă unui Hermes ithyphallic, ceea ce înseamnă, în limbă vulgară, un Hermes cu penisul în erecție,

reprezentare de tip orgiastic pe care am întâlnit-o şi în cazul lui Sabadius/ Sabazios.

Epitetele cunoscute ale cabirilor erau:

Axieros „vrednicul, preavrednicul";

Axiokersos „vrednicul mire", precum şi „sacrul plugar, sacrul agricultor, sacrul zămislitor", „cel care despică folosind securea";

Axiokersa „vrednica mireasă".

Paralela „agricultor, plugar" ~ „mire, mireasă", respectiv „a ara, a lucra pământul" ~ „a fertiliza (pământul)", dar şi „a fertiliza o femeie, a întreţine un raport sexual" face parte din firea lucrurilor celor vechi. Cultul cabirilor se axa pe paralela „agricultor" ~ „mire, mireasă", respectiv „a ara" ~ „a însămânţa, a insemina, a avea raport sexual", explicabil prin epiglese antice:

kersai „a tăia, a despica", adică „a ara, a prelucra pământul" şi „a avea raport sexual, a despica măruntaiele unei femei";

kersēs „nuntă, căsătorie".

Cultul iniţiatic al cabirilor se baza, aşadar, pe asocierea agrar-sexuală „a ara, a fertiliza pământul" – „a fertiliza o femeie, a avea raport sexual". Este o asociere arhaică ce vine din neolitic şi eneolitic, de la străvechile civilizaţii pre-indo-europene ale sud-estului european. Nu ştim, nu putem şti şi nu vom şti niciodată ce culte şi ce mistere s-au practicat pe insulele Lemnos şi Samothrake, „tracica Samos". Putem însă presupune, cu datele oferite de analiza comparată a datelor lingvistice şi religioase, că iniţierea se baza pe această veche asociere, specifică popoarelor de agricultori şi de vânători, cum au fost, iniţial, toate grupele etnice din preistorie şi din protoistorie.

Faţă de iniţierea zamolxiană, dedicată şi – în termeni „tehnici" – limitată elitei sociale, păturii conducătoare reprezentate de *tarabostes (tara-bostes* „*bostes* cei tari", un compus unde putem identifica rădăcina unui alt cuvânt românesc, *tare*, antoponim *Tăriceanu*) şi de *ziby-thydes* „străluciţii, veneraţii", cultul cabirilor trebuie să fi fost unul „popular", accesibil celor mulţi. Asocierile „fermier, plugar" ~ „viaţa sexuală" confirmă faptul că avem de-a face cu divinităţi „pe înţelesul celor mulţi", cu sensuri vechi, unele greu de analizat astăzi.

CAPITOLUL 5

Cavalerul Trac

Aşa cum îl avertizam pe cititor la începutul acestui volum, modernii au păstrat puţin, am putea spune chiar incredibil de puţin, din mitologiile Antichităţii. Grecii moderni nu au păstrat practic nimic din mitologia strămoşilor antici, nici italienii nu au păstrat nimic din mitologia romană.

Totuşi, aşa cum am punctat în câteva locuri, modernii au păstrat câteva elemente arhaice. În mod specific, românii au păstrat nu puţine elemente din limba strămoşilor traci ori traco-daci, iar – la nivelul mitologiei populare şi al lexicului aferent – sunt câteva elemente evident arhaice, chiar dacă, în unele cazuri, putem crede că avem de-a face cu recreări medievale ale unor motive antice.

Între acele supravieţuiri remarcabile este, fără îndoială, *Cavalerul Trac*, altfel numit *Călăreţul Heros*, *Heros*, iar – în alte limbi – *Der thrakische Reiter* (Călăreţul trac), *The Thracian Knight*.

Cavalerul Trac este, în esenţă, o figură mitică „postclasică", de influenţă elenistică, apărută la tracii de sud, apoi răspândită în toată lumea tracă. Descoperirile arheologice din Bulgaria, România, Serbia (dar şi alte zone ale spaţiului sud-slav, cum ar fi Macedonia) şi Ungaria stau mărturie în acest sens. Reprezentările pot fi împărţite în trei grupe:

1. Călăreţ stând ori păşind calm spre stânga; de regulă, ţine o cupă în mâna dreaptă, iar în faţa sa se află un altar, uneori un copac şi un şarpe. O subcategorie este reprezentată de cavaler cu mâna întinsă, fără cupă, rezemată de gâtul calului.

   În unele situaţii, în faţa cavalerului apare o figură feminină; alteori, undeva sub cal este sugerat un câine şi/sau un mistreţ.

2. Călăreţul, singur, agită sulița ori lancea în mâna dreaptă şi în mişcare spre dreapta. Subvariantele arată diverse scene. În unele dintre acestea, apare un altar circular, pe care calul îşi pune piciorul din faţă, dreptul sau stângul; sub cal apare un mistreţ sau un cerb urmărit de câini. În câteva cazuri, lângă altar apare un copac, iar un şarpe se încolăceşte fie pe trunchi, fie pe o creangă. Uneori apar(e) şi una-două figuri feminine. Un tânăr argat ţine coada calului.

3. Călăreţul este înfăţişat ca revenind de la vânătoare: în mâna dreaptă ţine de picioarele dinapoi un animal vânat, spre care adulmecă un câine şi un leu (alteori doi câini şi un leu). Un tânăr argat ţine coada calului. În câteva cazuri, apar şi deja semnalatele figuri feminine.

Acestea ar fi cele trei tipuri de bază. Numeroasele descoperiri, pe un vast areal sud-est şi central-european, ne arată perpetuarea unui motiv de tip eroic şi războinic, în care eroul şi calul său, uneori alături de alte figuri (figura feminină, argatul, câinele, mistreţul), sugerează un motiv arhaic, dar reprocesat sub influenţă elenistică.

Dacă privim la epitetele analizabile ale Cavalerului Trac (vezi mai departe), observăm – pe de o parte – forme precum „Marele", „Puternicul", „Cel Tare", „Vătaful, Stăpânul", pe de altă parte un anume cult al orzului (un grup etnic trac se numea chiar „orzarii"), precum şi un epitet al Cavalerului Trac, „purtătorul de orz". Din analiza acestor forme rezultă că acest Heros postclasic trebuie să fi întruchipat un erou popular, o proiecţie miraculoasă într-o lume tracă pe cale de inexorabilă disoluţie. Ea va mai rezista câteva secole, în insule lingvistice tot mai izolate, dar sfârşitul era previzibil, poate doar profeţii traci să îl fi ştiut.

Heros sau Cavalerul Trac era, aşadar, eroul unei lumi în amurg, eroul unei lumi care îşi prevestea sfârşitul. Peste câteva secole, Heros sau Cavalerul Trac se reîntruchipează în figura Sf. Gheorghe, sfânt important al sud-estului european, continuatorul creştin al Marelui Heros trac. Culturile nu mor, se transformă, se metamorfozează. Venerarea Sf. Gheorghe este, la nivel popular, venerarea Cavalerului Trac al perioadei postclasice, perioada în care creştinismul înlocuia treptat vechile culte, preluând unele forme venite din vechime.

Avem o frumoasă atestare de la final de secol II şi început de secol III din Bulgaria, regiunea Plovdiv: *Heros Spartokos*, unde forma *Spartokos* este variantă pentru *Spartakos*. Este o perioadă de romanizare intensă, dar detaliile ne arată practicarea unor culte locale vechi, dedicantul având şi el nume evident trace: *Flavius Cerelius* ***Skeles***, fiul lui ***Mestas***, unde *Skeles* şi *Mestas* sunt nume trace încă folosite în perioada romană. Acest erou trac din perioada romană trebuie să fi reprezentat eroizarea unui personaj real (Sharankov şi Cherneva-Tilkiyan 2005).

Hērōs („Cavalerul Trac") şi câteva dintre epitetele sale tipice

Redăm o listă a celor mai frecvente epitete ale Cavalerului Trac.

Baridenthēs „a purta (*bari-*) + orz (*denth-ēs*)", aşadar numele poate fi tradus „purtătorul de orz, cel care duce orz". Cf. *Denthēbaris*, f.; *Orsobaris, Orsabaris*, un rege din Bythinia; frigian NP *Denthis*, *denthis* „un soi de băutură fermentată, probabil produsă din orz". De asemenea NPp *Dantheleti, Dentheleti,* numele unui trib trac, al cărui sens trebuie să fi fost „cultivatorii de orz, orzarii". Această formă sprijină informaţiile din izvoare antice, conform cărora tracii preparau un soi de băutură din orz. Altfel spus, orzul pare să fi avut un rol important în lumea tracilor, inclusiv în credinţe.

Baskidithias „cel care stă alături, cel care asistă, cel care îi asistă pe credincioşi". Cf. forma lydiană din Hesychius: *baske pikrolea* „vino repede".

Borkēithias, gr. *Βορκηιθιας*. Pare înrudit cu NL *Borkía*, lat. *Bortia* (Dečev 1957: 76). Cf. NP rom. *Burcu, Burcea, Burcescu* etc. Radicalul *bor-, bur-* poate fi explicat din diverse rădăcini, dar – nefiind clar contextul – nu se poate avansa nicio ipoteză.

Kendrisos Epitet al lui Apollo. Dečev crede că ar fi înrudit cu forma NPp *Kindrai.* Rădăcina indo-europeană poate fi, cum crede Dečev, **qend-* „a străluci, a lumina". Cf. rom. *Chendrea, Chindriş*, se pare urmaşii direcţi al formei trace.

Manimazos, Manibazos Vezi mai sus în lista divinităţilor, cap. 3.

Vetespios, Outespeios, Outaspios „marele, conducătorul, şeful", cf. rom. *vătaf, vătah, vătaş* (1) şef, conducător; (2) personajul principal în jocul căluşarilor. Aşa cum am arătat în alte locuri (recent, Paliga, 2006 c: 75 şi, în general, întreg capitolul dedicat structurilor sociale), formele trebuie să fi avut iniţial un sunet specific, numit spirantă velară (termen folosit de N. D. Andreev) sau o laringală (termen consacrat în literatura lingvistică), specific tracei şi probabil păstrat până în proto-română. Reflexele sale în elementele autohtone, traco-dace, ale românei au fost *f, h, v* şi zero (dispare, în anumite situaţii); de asemenea, *f, h, th/dh* şi zero în albaneză (Paliga, 2003 c). Forma veche în tracă poate fi reconstruită **vətaX*, unde *X* notează o spirantă velară sau o laringală.

Pyrmēroulas, Pyrymērylas Pentru prima parte a formei compuse, vezi *Pūr-* „foc"; partea a doua poate fi înrudită cu adj. *mare* (față de subst. *mare*, de origine latină). Deşi originea tracă a adj. *mare* este încă dezbătută în literatura lingvistică şi nu este acceptată de toți cercetătorii, şi această formă confirmă existența rădăcinii în tracă, iar sensul formei *Pyrmēroulas* trebuie să fi fost „marele foc".

Saldobyssēnos, Soldobooyysēnos Cf. NL *Salda, Saldokele, Saldovissos* etc. Rădăcina *sal-* ar putea fi aceeaşi ca în lat. *calidus*, aşadar sensul trebuie să fi fost „cald". Grafia *-ss-* ar indica un fonem originar *š (ş)*. Vezi forma următoare.

Saldokelēnós Un epitet al lui Asklepios într-o inscripție descoperită la Glava Panega, Bulgaria. Un compus *saldo-kelēn-os*, dificil de analizat. Vezi forma de mai sus.

Stourouleos, Strōoula Cf. NP *Sterissa*, tatăl regelui dac Diurpaneus (cu pronunțarea reală **Ğupən-eus*, de aici rom. *giupîn, giupân*, sl. *županъ;* alte discuții în Paliga 1987 şi Paliga 2006 c: 62 şi urm.) Rădăcina indo-europeană poate fi aceeaşi ca în eng. *stark*, gr. *stereos* etc. Cf. NP aromân *Zdru, Zdrula.*

Tarsozie(is) Dečev susține că rădăcina *tars-* ar fi însemnat „penis", ceea ce nu pare nici convingător şi nici argumentat. Noi credem, mai degrabă, că rădăcina *tars-* este aceeaşi cu *darz-, derz-* în *Darzalas, Derzelas* (vezi cap. 3).

Zeindroymēnos Un epitet al lui Zeus.

Reprezentarea celor morți ca un Cavaler Trac. Marmură, Mausoleul din Brestnik, districtul Plovdiv, Bulgaria. Jumătatea secolul III.

Relief în marmură cu reprezentarea Cavalerului Trac. Sanctuarul de la Glava Panega, Bulgaria, final de secol II.

Asklepios identificat cu un Cavaler Trac. Sanctuarul de la Glava Panega, districtul Loveč, Bulgaria. Inscripția din greacă se poate traduce astfel: „Lui Heros Saldokelenos a dedicat [aceasta] Gai[u]s, fiul lui Goleos, cu veneraţie." Vezi mai sus lexiconul formelor sacre pentru încadrarea teonimului Saldokelenos.

CAPITOLUL 6

Moşteniri şi supravieţuiri

Mulţi se întreabă azi, şi pe bună dreptate: ce a moştenit româna de la traci? şi cât, ca număr de elemente? şi ce relevanţă au ele în ansamblul limbii române şi al culturii române? Întrebărilor de acest fel li s-a răspuns la intensităţi diferite, fie minimalizând influenţa autohtonă (de substrat tracic) asupra limbii române, fie exagerând-o (prin pletora de abordări de tip „dacoman"). Aşa cum am arătat în mai multe lucrări ale noastre şi, cât mai coerent şi mai concentrat posibil în lexiconul etimologic al elementelor autohtone ale limbii române, analizate în context sud-est european (Paliga 2006 b), româna are – într-adevăr, cu argumente – un însemnat fond preroman, mai mare decât al altor limbi romanice. Franceza, bunăoară, are circa 200 de elemente celtice. Româna are ori poate avea un număr mult mai mare, după estimările noastre cel puţin 450 de elemente autohtone primare şi, posibil, spre 1100 de elemente de lexic, dacă punem laolaltă elementele certe (comune ori nu cu albaneza), elementele probabile (comune ori nu cu albaneza) şi cele posibile. Sigur, frontiera dintre cert ~ probabil ~ posibil este relativă, în funcţie de disponibilitatea receptorului (adică a cititorului) de a accepta ori de a nu accepta un număr aşa de mare.

Problema este mult mai complexă decât pare la prima vedere. Ea are motivaţii culturale, istorice, ideologice şi, legat de acestea, politice. Începând cu sec. XIX, când marcăm reintrarea românilor în circuitul cultural european, preocuparea era de a sublinia moştenirea latină a românei, amplificată şi de „noul val" de latinisme intrate pe cale cultă, alăturate celor circa 1430 de elemente latine vechi. Influenţa autohtonă era, ca şi cea slavă, ceva de ţine de *Barbaricum* şi, ca atare, irelevant, nespecific, „neromânesc autentic". Bizar este faptul că moştenirea autohtonă a fost lăsată oarecum deoparte, pe când moştenirea slavă, mai ales, dar şi cea maghiară au fost exagerate şi duse, în unele perioade istorice, la delir fie slavofil (în perioada ocupaţiei sovietice), fie maghiarofil, în perioada comunismului sovietic şi postsovietic, ca un fel de concesie făcută tovarăşilor de luptă. Aceleaşi concesii, mai degrabă politic-ideologice, s-au făcut şi „tovarăşilor albanezi", unii autori (cum este cândva foarte influentul Al. Rosetti) admiţând că româna are elemente albaneze, lucru respins cu

fermitate de toţi cunoscătorii domeniului albano-român (cum ar fi Grigore Brâncuş şi Cătălina Vătăşescu).

Această semnificativă încărcătură politic-ideologică este încă persistentă, cu abordări extremiste, fie în sensul negării ori ironizării moştenirii autohtone (un exemplu tipic este abordarea lui Dana 2008 cu epitetele „generos" aruncate diverşilor cercetători, o combinaţie stranie de aroganţă, snobism şi superficialitate de analiză), fie exagerând-o (cum ar fi numeroasele site-uri „dacomane", unde diverşi „specialişti" văd tot felul de fantasme ale trecutului pogorând asupra limbii române, într-un delir de naţionalism ortodox nu departe de mişcarea legionară din anii '30).

În faţa acestei situaţii complexe, cercetătorul trebuie să fie prudent. Prudent, dar curajos: nu va scăpa de acuzaţiile snobilor aroganţi, totdeauna dispuşi să ironizeze orice tentativă de a analiza fondul autohton; nu va scăpa nici de acuzaţiile dacomanilor, convinşi că oricine le critică demersul este, implicit, lipsit de patriotism. Deşi, la nivel teoretic, cel puţin, lucrurile păreau clarificate de Boia (Boia 1997, ediţia engleză Boia 2001), în realitate lucrurile se urnesc mult mai greu, deşi – între timp – criticile la adresa lui Boia s-au atenuat.

În acest context al unor discuţii mai largi, există răspândită convingerea că profunda şi complexa religie traco-dacă va fi lăsat urme în credinţele româneşti, după cum va fi lăsat – în general – limba traco-dacilor. Să fie adevărat? Dacă da, cât de profunde şi de ample sunt aceste influenţe? Dacă nu, de ce s-a acreditat o asemenea idee? În paginile următoare, vom încerca să prezentăm succint numai câtiva „termeni sacri", de certă ori foarte probabilă origine pre-romană, tracică. Nu ne propunem să abordăm şi alte aspecte, cum ar fi obiceiurile anului tradiţional, de exemplu Mărţişorul: chiar dacă numele său este o creaţie românească, obiceiul este precreştin, de origine tracă, fiind perpetuat, în forme asemănătoare, la români şi la bulgari (*Baba Marta*, numele este destul de transparent). Exemplele pot continua. Motive străvechi, „reprocesate" din Evul Mediu până în epoca modernă, sunt numeroase. Nu toate reflectă o tradiţie neîntreruptă, ci – uneori – reinterpretarea unor motive arhaice, reactualizate în Evul Mediu sub diverse influenţe, unele reînviind vechi temeri tipologice ale omului: frica de fulger, de forţele naturii în general, de exemplu; frica de vrăjitoare, de „femeile rele" din codri etc.

Pentru a aprofunda chestiunile legate de supravieţuirea unor motive arhaice în credinţele populare, cititorul este îndrumat să consulte bibliografia de la finalul Părţii I şi să se îndrepte spre lucrări special dedicate acestei teme.

Aici ne vom limita la reliefarea unor termeni arhaici, precum şi la semnificaţia lor străveche.

Practicile precreştine supravieţuiesc până astăzi, în România (Ghinoiu, 1988; 1995) ori în Lituania (Greimas, 1997). **Oralitatea, analfabetismul, influenţa „păgână", precreştină** – iată câteva elemente comune tuturor spaţiilor culturale europene, sarcina cercetătorului fiind aceea de a identifica elementele specifice, locale, influenţele şi contaminările. Din această perspectivă, teritoriul românesc nu reprezintă o excepţie, ci este un aspect particular al unui fenomen pan-european: perpetuarea unor credinţe arhaice, precreştine, până în zilele noastre.

Distingem patru straturi cultural-religioase ce şi-au adus contribuţia la sinteza civilizaţională a Europei: (1) religia şi mitologia romană, cu unele influenţe greceşti şi apoi orientale; (2) mitologia şi credinţele autohtone: pe teritoriul românesc şi bulgăresc – trace; în sud-vestul Peninsulei Balcanice – ilire; în Europa Occidentală – celtice etc.; (3) mitologia şi credinţele diverselor grupuri etnice din perioada secolelor IV –X d.H., mai ales ale slavilor în zona noastră, cu precizarea că aceste influenţe par a fi fost mai puţin însemnate decât s-a crezut adesea, inclusiv prin atribuirea unor influenţe slavilor, deşi nu există argumente în favoarea unei asemenea ipoteze; (4) influenţa creştină.

Referindu-ne doar la zona analizată aici, a vechiului teritoriu trac, raporturile dintre diversele straturi lingvistice (roman, traco-ilir, slav, creştin) nu sunt totdeauna clare şi, ca atare, nu sunt nici uşor de analizat, mai ales că fiecare dintre aceste componente lingvistice, religioase şi culturale are istoria sa, influenţele sale şi o anume evoluţie. Dificultăţi apar şi în cazul analizării vocabularului mitologic şi religios, accentuate aici de specificul domeniului, unde lingvistul nu propune un raport rezonabil între cuvinte şi lucruri, ci între cuvinte şi lumea mitului şi/sau a divinului. Cu toate acestea, ţinând seama de unele puncte neclare, analiza este posibilă şi, pe măsură ce datele se constituie într-un corp coerent, neclarităţile se reduc treptat, transformându-se în probabilităţi ori în certitudini pe care analiza lingvistică nu le poate ignora.

Religia şi credinţele romane au avut o evoluţie complexă şi complicată. Este cert că latina a transmis romanităţii carpato-danubiene, deci şi românei, termenii fundamentali ai vocabularului religios creştin, fapt ce atestă – fără dubiu – caracterul roman al influenţei creştine între Carpaţi şi Marea Egee. Influenţa slavă, inclusiv în lexicul creştin, este cu câteva secole mai târzie. De la romani, nici românii, nici alte popoare romanice nu au păstrat însă elemente profunde ale religiei romane. Nici italienii nu mai perpetuează ceva din

mitologia strămoşilor romani, nici grecii moderni nu mai păstrează din mitologia strămoşilor helleni. Dacă nu am fi avut textele antice, nu am putea reconstitui complexa mitologie greacă pornind de la folclorul şi de la credinţele neogrecilor. Nu putem avea iluzia că putem ajunge la marea religie zamolxiană pornind de la folclorul românesc ori sud-est european, în ansamblu. Ar fi o cale cu multe obstacole şi plină de false repere.

Sistemul mitologic-religios trac şi ilir (uneori etichetat traco-ilir) pune probleme specifice de analiză, în primul rând datorită caracterului său oral. Accentuăm faptul că **oralitatea** şi **caracterul iniţiatic** al sistemului sacru tracic reprezintă cheia înţelegerii sale. Ca atare, cercetătorul trebuie să apeleze fie la datele oferite de analiza lingvistică comparată, fie la datele oferite de alte discipline: arheologia, folclorul, obiceiurile populare etc., neputând fi ocolite nici informaţiile – oricât de lacunare ar fi – oferite de scriitorii antici. Nu este uşor însă a corobora date provenind de la discipline diverse şi nu este totdeauna lesne a trage o linie fermă de demarcaţie între *tradiţie* şi *inovaţie*.

Trebuie precizat că, deja în secolele V–VII d.H., avusese loc o sinteză culturală daco-romană (ori, în sens larg, traco-romană), în care elementele lingvistice şi mitologic-religioase au fuzionat pentru a da naştere fazei incipiente (sau străvechi) a protoromânei şi a sistemului de norme tradiţionale româneşti. *Jus Valachicum* (sau *lex Olachorum*) trebuie să-şi aibă originea în această perioadă, fiind un element definitoriu al civilizaţiei româneşti. Analizând ansamblul calendarului tradiţional românesc şi al obiceiurilor conexe, Ghinoiu (1988; 1995) observă caracterul arhaic, evident precreştin, al acestora.

Aşa cum rezultă din cercetările de până acum, sincretismul cultic traco-roman, apoi proto-românesc ori romanic dalmat au fost esenţialmente de factură populară, **într-un context civilizaţional aproape exclusiv oral**. Iată de ce considerăm că cei mai vechi termeni din sfera cutumelor populare, a mitului, a religiosului în general trebuie să fi avut iniţial un caracter popular, nesofisticat. Abia ulterior, după secolul al VIII-lea d.H., încep să apară influenţele livreşti, de factură creştină. Această „lume de analfabeţi", cum era – de altfel – toată Europa la acea dată, avea specificul său, normele sale, proiecţiile sale în lumea sacrului. Unele au supravieţuit până astăzi, deşi mereu adaptate unor realităţi sociale periodic ori constant schimbătoare. Aşa cum bine a observat Ghinoiu (1988), Crăciunul, Boboteaza, Mărţişorul, Paştele, Sânzienele, Sântămăria sunt tot atâtea relicte ale unui calendar arhaic, precreştin, deosebit de tenace de-a lungul timpului. În continuare, vom încerca

să analizăm tocmai acei termeni arhaici, de origine autohtonă, ce au stat la baza sintezei protoromâneşti.

Influenţele în sfera mitologicului pot fi identificate, pe de o parte, în credinţe şi în obiceiuri, pe de altă parte în lexic. Ne vom referi aici doar la acest din urmă aspect, invocând însă şi argumente extralingvistice, atunci când acestea sprijină o anume ipoteză. Vom prezenta termenii în ordine alfabetică. Trebuie reţinut că influenţa limbii şi culturii traco-dacilor asupra limbii şi culturii române este mult mai complexă şi mai amplă decât simpla listă de termeni care urmează. Nu ne-am propus însă aici o tratare exhaustivă a problemelor, complexe şi profunde, ci doar sublinierea unor elemente importante, pe alocuri esenţiale în înţelegerea devenirii sud-est europene.

Bădni (večer) (bulgară) „seara butucului, seara de Crăciun", **bădnik, bădnjak** „butuc de Crăciun"; s.-cr. **badnjak** „butuc de Crăciun", **badnje veče** „seara butucului, seara de Crăciun". Azi rar, cuvântul era răspândit în trecut la toţi slavii de sud. Termenul este tracic (Vlahović, 1972: 74 şi urm., mai ales p. 77; Duridanov 1993). Ar fi o situaţie rară când un cuvânt trac ar fi păstrat doar în limbile sud-slave, fiind absent în română şi/sau albaneză. Considerăm că înrudit cu forma bulgară şi sârbească este cuvântul românesc *bădăran* „necioplit", neexplicat până acum, al cărui sens vechi poate fi reconstruit „bucată de lemn brută, necioplită", de aici sensul figurat de „persoană prost crescută, mitocan". Formele sud-slave reflectă lexicul esenţial al sărbătorilor de Crăciun (vezi şi mai jos, sub *Crăciun*). Româna a pierdut sensul iniţial sacru al rădăcinii, dar acest sens s-a păstrat în bulgară şi în sârbă.

Crăciun; la slavi **Kračun**. Răspândit la toate popoarele vecine românilor, inclusiv în maghiară: *Karácsony* „Crăciun". La slavi, sensurile sunt uneori diferite. La sârbi, *kračun* se referă la „ziua butucului" *(badnji dan),* când se ardea un *badnjak* „butuc de Crăciun" (Čajkanović, 1973: 191; Vlahović 1972: 74 şi urm., vezi mai sus sub *bădni*). Tot la sârbi, seara Crăciunului era numită *badnje veče* „seara butucului"; ca toponim, este atestată forma *Kračunište* (Kulišić et al., 1970: 29). La sârbi şi la croaţi, sărbătoarea Crăciunului se numeşte *božić*, la sloveni este *božič*. *Kračun* este şi antroponim (nume de botez şi de familie; Skok, 1971: 175). În s.-cr., *kračun* are şi sensul „bârnă, canat (la uşă)"; sensul vechi trebuie să fie „bucată de lemn" (vezi mai jos). În slovenă, *kračun* are sensul „zăvor" sau „dinte, zimţ" (Bezlaj, vol. 2: 78).

La bulgari, *kračun* este „o sărbătoare populară, fie la solstiţiul de vară, fie la cel de iarnă"[1], fie o zi din perioada sărbătorilor de iarnă, *Bădni večer* „noaptea buturugii", fie perioada 8–21 iunie (*Bălgarski etimologičen rečnik* 2: 726; Ionescu, 1978: 122–123). Cu sensul din română este şi slovac *kračun*. La ucraineni, *kračun* este „colacul de Crăciun". În rusa veche, *koročun* se referă la o sărbătoare din vară, după 15 august; în rusa modernă, *karačun, koročun* se referă la ziua de 12 decembrie (Ionescu, loc. cit.).

Aceste sensuri diferite, aparent haotice ori incoerente, au făcut ca analiza etimologică să fie dificilă. În general, sfera semantică este „sărbătoarea Naşterii Domnului" sau „sărbătoare în jurul solstiţiului de iarnă" şi/sau „sărbătoare din perioada solstiţiului de vară" (rusă, bulgară), dar – ceea ce este foarte interesant – având şi sensul „butuc, buturugă; bucată de lemn" în română (sens absent în DEX, înregistrat însă în Dicţionarul Academiei şi de Şăineanu, *Dicţionarul Universal al limbei române),* dar şi în limbile sud-slave. În esenţă, au fost trei ipoteze privind originea termenului *Crăciun*, fără îndoială împrumutat de slavi din romanitatea carpato-balcanică.

(1) Lat. *calatio, -onis* „strigare" (Puşcariu, 1976: 281, cu rotacizarea l > r; ipoteză greu de acceptat, după cum subliniază îngrijitorul ediţiei din 1976, Ilie Dan, p. 435, n. 94).

(2) Lat. *creatio, -onis* „creaţie", Rosetti (1986: 274) considerând că forma românească ar fi fost împrumutată de la slavii de sud, idee reluată la p. 555, unde consideră că şi în maghiară ar fi fost împrumutată tot de la slavii de sud; dar anterior, la p. 386, crede că în maghiară ar fi împrumutată din română. Ivănescu (1980: 242) înclină tot spre ipoteza că forma românească ar fi fost împrumutată de la slavii de sud.

Nu este de mirare că etimologişti ca Skok, Bezlaj, Georgiev – deşi admit posibilitatea că formele sud-slave sunt împrumutate din latinitatea balcanică – resping ferm explicaţiile prin lat. *calatio* ori *creatio.*

(3) Aceste ipoteze ignoră însă tocmai esenţa chestiunii: sensul „butuc, buturugă; bucată de lemn", atât în română, cât şi în sârbă-croată (în slovenă, cu sensul „zăvor", fără îndoială derivat dintr-un sens vechi „bucată de lemn"). În plus, în albaneză există forma *kërcú,-ni* „butuc, buturugă", nediscutată de

[1] Sensul din bulgară confirmă sensul arhaic al Crăciunului: o sărbătoare a focului solar.

adepţii explicaţiei prin *calatio* ori prin *creatio.* Iată de ce, într-un amplu studiu privind originea Crăciunului, Gh. Muşu (1973: 50 şi urm. şi 1982: 21 şi urm.), a arătat că formele româneşti şi slave nu pot fi discutate separat de sensul „butuc, buturugă", de fapt esenţa problemei. Discuţiile trebuie să pornească, în ipoteza lui Gh. Muşu, de la paralela dintre română şi albaneză. În primul caz, paralela „sărbătoarea de la 25 decembrie" – „butuc, buturugă" nu se poate explica nici prin *calatio,* nici prin *creatio.* Sensul „butuc" este păstrat în alb. *kërcú* „butuc, buturugă", dar şi în română la nivel dialectal, sens esenţial şi în explicarea credinţelor sârbeşti. Cuvântul este aşadar de origine tracă, radical indo-european **(s)ker-* „a se curba, îndoi: cracă, bucată de lemn, butuc, buturugă", din care derivă şi hidronimul *Criş.* De fapt, paralela *Crăciun-butuc* este întâlnită şi în cazul formei italiene *ceppo* „Crăciun" şi „butuc, buturugă". Ipoteza originii trace este susţinută şi de Brâncuş (1983: 242).

Cuvântul traco-dac ce stă la baza formelor din română şi din albaneză este un element străvechi intrat în romanitatea sud-est europeană. Sărbătoarea precreştină din perioada solstiţiului de iarnă era, fără îndoială, o realitate persistentă în credinţele populare. Era o sărbătoare a focului de iarnă, admirabil descrisă de James Frazer în *Creanga de aur*; capitolul *Sărbătorile focului.* Astfel se explică paralela „butuc" – „sărbătoarea Crăciunului", întâlnită şi în italiană, de fapt „sărbătoarea butucilor", în albaneză *nata e buzmit* (Brâncuş, 1983: 137). Cât priveşte „Crăciunul de vară", atestat în rusa veche şi în bulgară, acesta reflectă tot un relict precreştin, o sărbătoare a solstiţiului de vară.

În sfârşit, ar fi de adăugat că perpetuarea unui cuvânt precreştin, în cazul nostru traco-dac, ce se referă la o mare sărbătoare creştină nu este un caz izolat. Cuvântul vechi germanic pentru a desemna sărbătoarea Crăciunului era *yule,* înlocuit în engleză prin *Christmas,* dar păstrat în finlandeză sub forma *Joulu* „Crăciun", împrumutat din suedeză. De asemenea, cuvântul englezesc *Easter* „Paşti" reflectă numele unei zeiţe *(Eostre, Eastre)* sărbătorite aproximativ în perioada când creştinii au impus Paştele. Iată cum datele comparative mitologice şi lingvistice sprijină decisiv ipoteza că termenul *Crăciun,* la slavii sudici *Kračun,* este de origine preromană, traco-dacă, intrat de timpuriu în romanitatea răsăriteană, fiind împrumutat ulterior de toţi vecinii românilor. Dar paralela „butuc" – „Crăciun" este specifică doar limbilor sud-slave şi românei.

Dodola, dudula, dudola, dial. şi *vaj-dudule, dudulica* (bulgară, sârbă-croată), *dodola,* rom. *dodolă,* alb. dudulë, n.gr. *Tuntule.* Termenul este răspândit şi la slavii de sud. Dodolele sunt figuri mitice populare asociate cultului ploii.

(Gieysztor, 1986: 68 şi 260; Ovsec, 1991: 170; Georgieva, 1993: 233). Explicaţia etimologică a pus probleme. Gieysztor, loc. cit., şi Kernbach (1989: 146) cred că ar fi figuri mitice asociate cultului lui *Perun*, asemeni peperudelor (infra); Ovsec se îndoieşte de o asemenea asociere şi pe bună dreptate[2]. Gieysztor, loc. cit., şi Georgieva, loc. cit., asociază forma slavă cu lit. ND *Dundulis*, *dundulis* „tunet", ceea ce este posibil. În orice caz, dodolele intră în categoria mitică a celor ce asigură controlul magic al ploii (vezi la Frazer, *Creanga de aur*, cap. 5, 2).

Textele antice stau mărturie că în tracă existau antroponime şi toponime cu radical *doid-, dyd-, doudou-* (de exemplu *Doidalsos, Doidalses, Dydalsos, Dudis, Doudoupes* etc.; Dečev, 1957: 144, 151; alte discuţii privind aceste forme în Paliga, 1994 a). Nu este clar dacă figura dodolelor slave şi româneşti are relaţii mitice ori, în plan lingvistic, etimologic cu *Dordoleţ*, înrudit cu *durduliu*, dial. şi *durd* (Muşu 1982: 64 şi urm.), de asemenea de origine traco-dacă. O asemenea asociere ar fi posibilă la nivelul etimologiei populare. Formele *dodola* şi *dordoleţ* pot fi considerate autohtone. Pentru o asemenea explicaţie pledează atât atestările formelor trace, cât şi faptul că dodolele sunt specifice numai slavilor sudici, unde influenţele trace şi ilire sunt importante.

German[3] (bulgară, sârbă-croată), **Đerman**[4] (şi sloven **Džerman**, unde pare însă împrumut livresc). „Divinitate htoniană la sârbi şi la bulgari" (Gieysztor 1986: 70 şi 261; autorul consideră că ar fi echivalent cu Trojan). Mai nuanţată este definiţia la Ovsec (1991: 287-288): „Pe timp de secetă, fetele şi femeile tinere pregătesc o păpuşă mare pe care o îngroapă lângă un râu sau într-un crâng, dând drumul pe râu unei lăzi într-un ritual de înmormântare simulată". Acest ritual este dedicat divinităţii *German* sau *Đerman*. Tradiţia este tracică. Kernbach, 1989: 202, apreciază însă, eronat, că ar fi o influenţă germană, prin contaminare cu NP *Hermann*. Caracterul autohton preslav este confirmat de oronimul şi de hidronimul trac *German*. Cf. teonimul trac *Germetitha*, epitet al Dianei (Dečev 1957: 103, unde se

[2] *Dodolele* şi *prporuše-le* sunt fete care invocă ploaia. [...] Este însă improbabil că acest cuvânt ar avea vreo legătură cu Perun. Vezi mai jos discuţia despre formele *pururea, pururi*.

[3] Se citeşte gherman.

[4] Se citeşte gierman.

citează şi alte forme trace cu radical *ger-*). NP rom. *Gherman* trebuie considerat înrudit cu aceste forme.

Gogă „fantomă, stafie". Rar astăzi, dar păstrat în câteva antroponime precum *Goga, Gogu* sau în derivate precum *Gogeanu, Gogescu* etc. Pare înrudit cu albanez *gogë* „stafie" (alb. ë = rom. ă). Rădăcina *gog-, gug-* este arhaică, de origine traco-dacă (alte discuţii la Paliga, 2006 b: 103). Este drept că forma aşteptată ar fi **goagă,* dar reduplicarea *oa* în silaba prefinală este specifică doar substantivelor feminine, fapt care ne face să credem că, iniţial, formele erau de gen masculin, ulterior asimilate genului feminin, dat fiind că masculinele în *-a* sunt extrem de rare în română *(tată, popă* sau *vodă* sunt exemple rarisime).

Păpărudă, păpărude; bulgar **Peperuda** „obicei popular bulgar în timp de secetă" (Georgieva, 1993: 232–233). De asemenea, dialectal, sunt înregistrate şi formele *Perperuna, Perepuna, Peperuna* (sârbă-croată), **prporuše** (sloven) (Gieysztor, 1986: 49–50; Ovsec, 1991: 170 şi 291). Gieysztor înclină să explice cuvântul ca derivat din teonimul slav Perun; în opinia sa, peperudele fiind „cu siguranţă" (*zapewne*) „tovarăşele lui Perun". Ovsec avansează ipoteza că ar putea fi explicat prin lat. *papilio,* it. *parpaglione* „fluture cap-de-mort". Rom. *păpărudă*, arom. *pirpirună* înseamnă „divinitate a ploii invocată de grupuri de femei pentru a veni ploaia când e secetă" (Ghinoiu 1995: 470). Georgieva, loc. cit., deşi nu respinge ferm explicaţia prin ND *Perun,* admite că ar putea fi un relict preslav, tracic, dintr-o rădăcină *per-*. Acesta pare a fi drumul unei explicaţii plauzibile, cf. antroponimul trac *Paparion,* înrudit (prin reduplicare) cu ND tr. *Papas* „epitet al lui Zeus şi al lui Attis (divinitate tracă)" (Dečev, 1957: 355–356). Sensul străvechi al cuvântului nu poate fi reconstituit, dar atestarea unui antroponim tracic înrudit cu un epitet din sfera mitologicului arată că formele *Peperudă, Păpărudă* (cu unele variante dialectale) trebuie explicate, mai degrabă, ca relict tracic, nu ca derivat din Perun. Pe lângă atestarea formei trace *Paparion,* un alt argument este şi răspândirea formelor doar la slavii de sud şi în română, respectiv în areale cu o importantă influenţă tracă ori traco-dacă. De altfel, aşa cum sugeram în *Mitologia slavilor*, este probabil că însuşi teonimul slav *Perun* reflectă, mai degrabă, o influenţă nord-tracă. Ipoteza că vechii slavi ar fi avut un sistem mitologic aşa de bine conturat încât să influenţeze şi sistemul mitologic al proto-românilor nu rezistă unei analize serioase.

Pururi, pururea, de-a pururi, de-a pururea În româna contemporană, sensul este „etern", dar – la o analiză etimologică atentă – observăm că rădăcina formei, *pur-*, înseamnă „foc" şi a fost termenul tracic care desemna focul, probabil focul sacru (ar fi de amintit aici şi rolul sacru al focului casnic, *vatra*). Rădăcina *pur-* trebuie aşadar să fie de origine traco-dacă şi este înrudită cu grec *pyr, pyros* „foc", german *Feuer*, englez *fire* (cu evoluţia *p* > *f* în limbile germanice, atunci când este iniţial).

Aşa cum se vede, deşi multora le poate părea o întâmplare, *pur-uri* este pluralul formei **pur-* „foc", nepăstrată ca atare. Celelalte forme, respectiv *pururea, de-a pururi, de-a pururea,* au apărut ulterior, când sensul străvechi al rădăcinii („foc") a dispărut, generalizându-se sensul sacru de „foc etern", iar de aici „etern" în general.

Evoluţia de sens ne confirmă ceea ce ştiam din arheologia tracă: rolul focului. Nu trebuie uitat să tracii erau incineranţi. Obiceiul arderii morţilor s-a diminuat treptat, pe măsură ce creştinismul se răspândea între traci. Am vorbit despre această rădăcină şi în legătură cu divinitatea slavă *Perun*. Acest teonim derivă dintr-o veche rădăcină **pur-* „foc" şi reflectă, cum am arătat într-un studiu relativ recent, o influenţă nord-tracă, venită dintre costoboci şi/sau carpi, în credinţele slavilor vechi. Vezi detalii la Paliga 2009, un studiu dedicat zeului slav *Perun*, formă veche iniţială *Pъrunъ*, din **pur-un-*, coradical ci trac **pur-* „foc (sacru), foc etern", păstrat în forma românească *pururi*, iniţial un plural cu sensul „focuri eterne, focuri sacre".

Zâne, sânziene Termen esenţial al credinţelor populare româneşti. Forma românească *zână* este echivalentă formelor: engl. *fairy*, germ. *Fee*, prov. *fada*, sp. *fada*, s.-cr. *vila*, bulg. *samovila* etc. Zeităţile feminine au o importanţă deosebită în mitologiile respective. Ele sunt, în general, imaginate ca reprezentări fantastice, de regulă malefice, dar având şi ipostaze benefice, trăind în locuri izolate şi fermecând prin frumuseţea lor. Fiind legat totdeauna de magie, cu rădăcini adânci în preistorie, **numele *zânei* este adesea tabuat**. Exemple clare ne sunt oferite chiar de limba română: *iele*, una dintre cele mai clare urme de tabuare a cuvântului (grafie pentru *ele*), *dânsele, măiestrele, sfintele, şoimanele, frumoasele, feciorarele, împărătesele văzduhului, vântoasele* (Şăineanu 1886; Bîrlea 1976).

Zâna cea frumoasă a basmelor româneşti în ipostaza sa benefică este *Ileana Cosânzeana*, fata idealizată înzestrată cu frumuseţe fizică şi morală desăvârşită, purtând şi ea alte nume, cum ar fi (Bîrlea, 1976, 201–203): *Ileana Simziana*

(a se remarca pronunţarea *ziana* faţă de *zeana*); *Rujuleana* (compus din *rujă* „roză" şi *Ileana*); *Floarea Florilor; Frumoasa lumii; Zâna dobrozâna* (repetiţie-reduplicare cu intercalarea epitetului „bun" tradus prin slav *dobrъ*); *Abrunca*[5] *mândră şi frumoasă din ţara femeiască; Rora*[6] *cea frumoasă*, probabil un nume asociat cuvântului *rouă*, ceea ce duce la ideea unei ipostaze de divinitate străveche a zorilor şi vegetaţiei; *Rozuna* (aparent o contaminare între *rouă*, respectiv *Rora*, şi *zână*, cu pronunţarea neaşteptată *zună*).

Faţă de *Făt-Frumos*, eroul idealizat al basmelor noastre, care continuă o zeitate precreştină a perioadei calde a anului şi având origine htonică (Muşu, 1982, 20, n. 2; 91–93), *Ileana Cosânzeana* are o origine miraculoasă şi locuieşte în cer (Bîrlea, 1976, 201–203).

Etimologii propuse

(1) Prima încercare de a explica termenul *zână* aparţine lui Dimitrie Cantemir, fiind – de altfel – şi prima prezentare erudită a credinţelor legate de zeităţile feminine la poporul român. Acesta considera că originea cuvântului este lat. *Diāna*. Iată întregul pasaj (*Descriptio Moldaviae* 3, 1):

Dzina, quam vocem a *Dianae* denominatione suspicareris, raro tamen singulari numero eam celebrant, sed plerumque plurali *Dzinele* utuntur...

Dzina, al cărei nume l-ai crede derivat din *Diana*, este rareori folosit la [numărul] singular, ci folosesc, mai ales, forma de plural *Dzinele*...

Ipoteza lui Cantemir a rămas, până astăzi, acceptată de majoritatea cercetătorilor, în ciuda faptului că – evident – nici evoluţia fonetică, nici contextul cultic nu permit o asemenea explicaţie.

(2) Cihac a explicat forma românească prin lat. *divina*, devenit, prin căderea lui *v* intervocalic şi contragerea celor doi *i*: **diina* > *dzină* > *zină, zână*. Explicaţia a fost acceptată doar de Şăineanu (1929: 709).

(3) Hasdeu, abordând problema mitului zânei *Filma* în Banat, propune explicarea prin gotică, mai exact „provenind de la gepizii de la Tisa, dintr-o

[5] *Abrunca* este, foarte probabil, cuvânt autohton traco-dac de origine pre-indo-europeană, cf. NL *Abrud* şi *abur*.

[6] *Rora* trebuie pus în legătură cu *rouă* din lat. *ros, roris*. Evoluţia fonetică firească ar fi cea din *Rora*, nu cea din *rouă*. Ar putea fi vorba de evoluţii fonetice paralele, datorate tabuării formelor din sfera sacrului; vezi mai jos discuţiile despre formele *zână, -ziene, -zună* etc.

formă *Dina Filma*" (Hasdeu, 1877: 32). Cuvântul ar fi, aşadar, unul dintre acele presupuse cuvinte gotice din română. Aşa cum, poate, unii cititori ştiu, deocamdată nu s-a putut identifica niciun element gotic cert în română. Problema vechilor influenţe germanice în română rămâne deschisă, în cea mai mare parte neclară şi nerezolvată. Nu o putem discuta aici în detaliu. Observăm doar că româna are vechi cuvinte, probabil din substratul traco-dac, dar care ar indica o influenţă germanică. Acestea sunt *gard*, înrudit cu slav *gradъ* „cetate", în unele limbi slave moderne „oraş"; şi *cârd*, în relaţie cu englez *herd* „turmă". Pentru *cârd*, DEX indică o formă sârbo-croată *krd*, care însă nu există! Nici măcar la nivel dialectal, în Banatul românesc. De altfel, DEX este rareori o sursă de încredere în cazul etimologiilor „cu probleme". Nu dorim să deschidem ori să redeschidem aici o discuţie polemică. Vezi, în acest sens, consideraţiile noastre în Paliga, 2006 b.

Din citarea soluţiilor oferite pentru etimologia cuvântului *zână* a reieşit cu suficientă claritate că rămân nesoluţionate câteva aspecte fundamentale:

(a) Evoluţia fonetică de la lat. *Diana* la rom. *zână* nu este tocmai „în regulă", fapt de care sunt conştienţi şi unii cercetători; în DEX, de exemplu, apare menţiunea că originea cuvântului românesc ar fi *probabil* lat. *Diana*, ceea ce poate fi o manieră de a recunoaşte, implicit dacă nu explicit, că ne aflăm în faţa unui punct dificil al cercetării etimologice româneşti.

(b) Pe de altă parte, ipoteza originii din lat. *diuina* rezolvă întrucâtva această dificultate de evoluţie fonetică, deşi – paradoxal – ea nu a fost acceptată decât rareori. Fără îndoială, dacă ar fi să căutăm originea cuvântului în fondul moştenirii latine, *diuina* ar fi o soluţie cel puţin la fel de plauzibilă ca şi *Diana*.

(c) Există încă un aspect neelucidat, deşi bine cunoscut, cel puţin de folclorişti: paralelele, uzuale sau dialectale, *zină* (grafie preferată de Şăineanu, 1929: 709, probabil pentru a-l ajuta suplimentar în a-şi impune ipoteza derivării din lat. *diuina*, deşi forma aceasta nu este deloc cea mai răspândită), *ziana* (în compusele *Sânziana, Simziana*, pe care le vom analiza detaliat mai jos), *zeana* (în compusul *Cosânzeana*), *zună* (în *Rozuna*), care doar aparent complică şi mai mult o situaţie deja complicată.

Sensul prim al cuvântului, ca şi forma acestuia, trebuie căutate, în principiu, într-o sferă semantică formală delimitată de sensurile deja subliniate mai sus:

femei frumoase, magiciene desăvârşite, care farmecă şi iau minţile. Asocierea numelui lor cu un cuvânt oarecare al limbii duce implicit la tabuarea acestuia şi la crearea, în continuare, a unor paralele eufemistice, cum sunt *iele, frumoasele, împărătesele văzduhului* etc. (vezi mai sus).

Încadrarea cuvântului în familia sa etimologică ni se pare evidentă: vechi indian *gnā* „zeitate feminină"; neopersan *zan* „femeie", *zenāna, zanāna* „parte a casei destinată femeilor, gynaeceum"; Tocharic A *śäṃ*, B *śana* „femeie"; slav *žena* „femeie, soţie"; grec *γυνή* „femeie"; tot aici trebuie încadrată şi forma albaneză *zanë* „zână" (dial. gheg) şi *zërë* (dial. tosc), care pare a fi în legătură cu *zonjë* „femeie" (vezi mai jos relaţia dintre *zot* „domn" şi *zonjë*). Toate aceste forme sunt derivate de la rădăcina indo-europeană **gwën-ā*, **gwĕn-ā* „femeie, soţie". Forma ghegă pare împrumutată din română, în timp ce forma toscă, având *n* intervocalic rotacizat, pare cea veche albaneză.

Expunând ipoteza noastră, trebuie totodată să facem câteva precizări asupra problemei în discuţie:

(a) Forma *zână* trebuie discutată în strânsă legătură cu alb. *zanë* şi *zërë*, cu sens identic, şi cu forma indiană veche *gnā* „divinitate feminină", apoi cu formele persane şi slave. **Încadrarea formei româneşti în aria satem (vechea indiană, persana, slava, albaneza) ne arată, cât se poate de clar, că ne aflăm în faţa unui cuvânt străvechi de substrat traco-dac, al cărui sens străvechi era „femeie".**

(b) Ni se pare inevitabil, în urma datelor prezentate, să fie discutate împreună şi formele albaneze *zanë* „zână" şi *zonjë*, deşi – în ultimul caz – este vorba de „un neaşteptat vocalism *o* al rădăcinii, care face dificultăţi" (Meyer 1891: 486). Din câte ştim, formele albaneze nu au fost niciodată alăturate şi discutate împreună. **Din perspectiva propusă de noi aici, formele româneşti şi cele albaneze se dovedesc reciproc revelatoare.** Firește, clarificarea situaţiei din albaneză este o problemă de albanologie, care nu poate fi aprofundată aici. Dorim doar să semnalăm faptul că neaşteptatul vocalism *o* al formei *zonjë* pare a avea aceeaşi motivaţie ca şi anomaliile de tratament fonetic din formele româneşti *zână, zină, ziană, zeană, zună*, şi anume tabuarea. Un exemplu tipic de tabuare este indo-european **wl̥kwo-* „lup", care a dat **wl̥po-* pentru germanic **wulfaz*, **lupo* pentru lat. *lupus*, **lukwo-* pentru gr. *lýkos* etc. Lupul a fost animalul sacru al indo-europenilor, iar deformările fonetice ca rezultat al tabuului lingvistic sunt firești.

(c) Forma albaneză *zanë*, cu sens identic cu al lui *zână* din română, este una din „cheile" rezolvării problemei. Formele româneşti şi albaneze trebuie să aibă un etimon comun. Albanologii consideră, de asemenea, că originea formei *zanë* ar fi tot lat. *Diāna*, explicând anomalia de evoluţie fonetică (forma aşteptată fiind **djanë*, cf. *djall* < *diabolus*) printr-o asimilare *dj* > *z* (Çabej, 1976, II: 315–316, unde semnalează şi atestarea antică târzie *Thana: Vîdaso et Thana*, cu *th* bănuit ca influenţă iliră; cf. Russu, 1969, 255, cu observaţia că, în opinia sa, zeitatea respectivă este „probabil iliră").

Care să fie relaţia dintre alb. *zanë* şi rom. *zână?* Un studiu relativ recent susţine că trebuie să vedem în forma românească *zână* o influenţă albaneză (Schütz 1984: 525–8)[7]. Ipoteza este greu admisibilă, deoarece albaneza nu putea impune românei un termen mitologic esenţial; în plus, autorul în discuţie nu face referiri (ca, de altfel, mulţi alţi autori) la formele paralele *zână, zună, zeana, ziene* etc. (vezi alte critici la Gheţie, 1988).

Ipoteza cea mai plauzibilă, sprijinită de tot mai multe date (vezi şi discuţiile de mai jos), trebuie să plece de la premisa că este vorba de un element străvechi de substrat traco-dac, eventual cu paralelă ilirică, dacă într-adevăr considerăm albaneza un idiom neo-ilir şi nu unul neo-trac. Conform ultimelor cercetări, albaneza trebuie privită ca un amalgam de elemente autohtone ilire romanizate (ilirii fuseseră complet romanizaţi în secolul II d.H.), peste care s-au suprapus elemente trace tardive; limba tracă era încă vorbită în secolul VI d.H., atât la nord de Dunăre, cu siguranţă în zona dacilor liberi, cât şi la sud de Dunăre.

De fapt, forma albaneză *zanë* pare – mai degrabă – împrumutată din română, deoarece *n* intervocalic ar fi trebuit să rotacizeze, astfel că forma albaneză modernă ar fi trebuit să fie, în cazul unui cuvânt vechi, **zarë sau* **zërë*; ultima formă este atestată în dialectul tosc (Vătăşescu, 1997: 481; şi autoarea face referiri la ipoteza originii din lat. *Diana*).

Esenţial în înţelegerea problemei originii cuvântului *zână* este faptul că, în credinţele populare, sensul a fost (şi este) „divinitate feminină"; acelaşi sens îl are şi albanez *zanë, zërë*. Soluţia etimologică va trebui să explice, deci, în primul rând acest câmp semantic. În al doilea rând, trebuie discutată situaţia formelor celor mai vechi din română *dzână* (*dzinele* la Cantemir), care se confirmă prin

[7] Studiul autorului maghiar a apărut în perioada „războiului rece" româno-maghiar, când polemicile de acest tip erau uzuale, după cum uzuale erau şi demersurile obsesive privind formarea românilor la sud de Dunăre.

existenţa formei aromâne *dzână* (Papahagi 1963: 435) şi, pe de altă parte, raportul dintre forma românească şi cea albaneză. Putem afirma, cu certitudinea pe care ne-o poate da analiza etimologică într-un domeniu atât de fragil uneori cum este moştenirea autohtonă, că alb. *zot* „domn, Dumnezeu" nu are nimic de-a face cu formele discutate.

(d) Să fi fost forma cea mai veche românească *dzână*, aşa cum apare la Cantemir şi în aromână? Apariţia sunetului *dz* nu trebuie căutată, după opinia noastră, prin acţiunea (ori nu) a legilor fonetice de trecere de la latină la română, ci în acelea de trecere de la faza târzie a traco-dacei la română. Reconstrucţia trebuie să pornească de la IE **gwe-* > trac *dz* sau *z*, alb. *z*. Problema este, credem, ceva mai complicată decât pare, deoarece este foarte posibil ca numai anumite dialecte trace să fi cunoscut evoluţia fonetică IE **gwe* > *dz*, în alte dialecte putând exista evoluţia IE **gwe-* > *z* (ca în persană şi, similar, în slavă, unde avem *ž*) ori **gwe-* > *dz* > *z*, aşadar o trecere a lui *dz* la *z* în faza târzie a tracei. Acest fenomen fonetic, negeneralizat în arealul tracic, s-a continuat până târziu în română. Discuţiile de acest tip trebuie făcute pe un număr mai mare de exemple, singurele în măsură să reducă la minimum posibilităţile de eroare. Din datele culese de noi în Paliga 2006 b, nu rezultă că fonemul *dz* ar fi fost specific tracei, totuşi nu este exclus ca măcar unele dialecte să-l fi avut.

În explicarea formelor cu *dz* (care nu sunt deloc cele mai vechi atestări), am putea porni de la ipoteza unei influenţe de pronunţare datorate formelor cu *dz* iniţial de origine latină: *dzi (zi), dzice (zice)* etc. Dacă acceptăm o atare ipoteză, atunci evoluţia fonetică trebuie înţeleasă, de fapt, ca o alterare a pronunţării originare, cu *z*, nu numai datorită analogiilor cu alte cuvinte de origine latină, ci, poate, tabuării, deosebit de puternice în cazul termenilor mitologici.

Faptul că forma tracă a fost, foarte probabil, **zana, *zena, *zəna* (ultima formă reconstruibilă dacă acceptăm ideea că traca a avut un fonem neutru de tipul lui *ə* cf. Paliga 1987: 118) este susţinut şi de alte atestări antice, pe care le vom analiza după ce vom aminti, pe scurt, situaţia unui alt termen esenţial al mitologiei române: *Sânziene*. Astăzi nu mai poate fi dubiu că traca a avut cel puţin o vocală mediană de tipul lui *ă* românesc (*ə*). Nu este sigur dacă traca a avut, cel puţin în unele dialecte, şi alte vocale neutre, de exemplu una similară lui *â, î* românesc (notat *ɨ* în convenţia IPA).

Sânziene. În credinţele populare, *Sânziene* este o altă denumire, emfatică, a zânelor. Numirea s-a particularizat pentru sărbătoarea de la solstiţiul de vară,

reprezentată în calendarul creştin de Sf. Ioan, dar de evidentă origine precreştină şi legată de cea mai lungă zi a anului.

Explicaţiile date cuvântului *Sânziene* au fost următoarele:

(1) Din lat. *Sanctus Iohannes*, plecându-se de la ideea că numirea ar fi în legătură cu sărbătoarea creştină. Ipoteza este, desigur, greu acceptabilă, deoarece ignoră atât semnificaţia *de facto* a cuvântului, cât şi, nu mai puţin important, evoluţia fonetică.

(2) Din lat. *Sanctus dies Iohannes*, conform unei evoluţii fonetice ce se poate „descompune" în: *sanctus* > rom. *sân(t); dies* > rom. *zi*; *Iohannes, Ioannes* > *Iuannes* > *Iane,* deci ***sân-zi-iane***. Ipoteza nu este convingătoare şi nu o putem accepta, ea ignorând, pur şi simplu, sensul evident de „zâne" al Sânzienelor.

(3) Din lat. *Sancta Diāna*, ipoteză care – acceptând etimonul *Diana* pentru *zână* – sesizează corect legătura dintre *zână* şi *Sânziene* (ipoteza lui Pârvan, apoi acceptată de Lozovan, de Vulcănescu şi de Eliade; vezi alte discuţii la Paliga 2007: 243–254).

Ipoteza noastră privind etimonul cuvântului *zână* sprijină (şi este sprijinită de) forma *sânziene*, care este – aşa cum bine a observat Pârvan – un compus din forma populară *sân(t)* (din lat. *sanctus*) şi *zână* în „versiunea" dialectală *ziene* (plural), întâlnită şi în *Sân-ziana, Sim-ziana.*

Mergând pe drumul deschis de ipoteza noastră, ni se pare firesc să credem că ***Sânziene* este o formă ce coboară spre perioada unui bilingvism daco-roman**, singurul – în opinia noastră – care poate explica forma românească, dintr-un prototip **sanctae zenaae* (eventual şi **sanctae zanae, *sanctae zənae*, poate şi **sanctae dzenae* etc.), cu primul element latin, iar al doilea autohton traco-dac. Ipoteza noastră este sprijinită de atestarea formei trace.

Plantele-zâne şi atestarea cuvântului trac. *Sânziene* se numeşte popular şi o specie de **cucută** numită ştiinţific *Galium.* Iată câteva forme semnificative demersului nostru (citate după *Dicţionarul etnobotanic* al lui Al. Borza, 1968, 74-75):

Galium mollugo Sânziene, Sânzănie, Sânzenie albă, Sânziană albă, Sânziene albe

Galium schultesii Cucută de pădure, Sânziene de pădure

Galium varium Sânziene, Samziene, Sănziene, Sâmziene, Stânjene

Aceste denumiri populare, care se leagă, încă o dată, de străvechi credinţe, explică (şi, totodată, sunt explicate de) atestarea – neaşteptată întrucâtva – a *zânelor* **în ipostaza de plantă**. Aceste denumiri populare ne duc însă, mai departe, spre clarificarea unei atestări antice (Dečev, 1957, 548): *κώνειον: Δάκοι ζηνα* (Dioscorides, 4, 78), adică **„Dacii numesc cucuta *zena*"**, ultima formă fiind, nu ne putem îndoi, chiar atestarea antică a cuvântului trac *zena* (postulat de noi mai sus), cu sensul „cucută", mai exact, numind specia *Galium*, cum ne arată perpetuarea cuvintelor în română. Atestarea într-un text antic a formei trace *zena* nu este însă singulară. Tot în acest context trebuie discutat numele zeiţei preromane „balcanice" *Zana, Thana,* devenită în *interpretatio romana* zeiţa vânătorii şi asimilată Dianei, ale cărei animale protectoare erau trei capre (străvechi animal mitic) cu coarnele de aur. Despre asimilarea unei zeiţe autohtone sau, extins, unei zeiţe „balcanice" cu Diana romană am vorbit şi mai sus, când am discutat cazul zeiţei trace *Bendis*. Asemenea interpretări/asimilări intră în categoria uzualei *interpretatio romana*. Este interesant că aceeaşi interpretare s-a repetat în epoca modernă, cu alte argumente şi de pe alte poziţii, începând cu Dimitrie Cantemir până în epoca noastră. Zeitatea aceasta a supravieţuit ca o *zână*, venerată pentru bravura şi frumuseţea sa (Lürker, 1984: 356)[8]. Ne aflăm, firesc, în faţa unei zeităţi ce precedă istoric credinţele moderne influenţate de creştinism. Zeitatea antică „balcanică" *Zana*, precum şi alb. *zanë, zërë*, rom. *zână* şi *Sân-ziene* sunt „versiuni" ale aceleiaşi zeităţi antice, cu rădăcini preistorice.

De asemenea, relevante pentru subiectul analizat aici sunt câteva antroponime trace cu radical *zen-*: *-ζενης, -ζενις, -ζενθες*, apoi *Zania*, f., *Zanus*, m., *Zena, Zenas*, m.f., *Ζηνας, Ζηνις* m. Credem că trebuie să apropiem unele din aceste forme de grec *γένος*, radical IE **ĝen-* „a naşte, a procrea" (Dečev, 1957, 175, 176, 181, 184; Russu 1967: 128). Există însă forme, ca de exemplu antroponimul *Zantiala*, m., ori theonimul *Zēndēs*, *Ζηνδης* „epitet pentru Heros" (Dečev, 1957: 176, 184), care nu acceptă o atare derivare. Ni se pare firesc să bănuim că, cel puţin în unele din cazurile citate, antroponimele – mai ales cele feminine – au la bază radicalul indo-european **gwēn-ā*, în unul din sensurile

[8] Lürker nu face nicio referinţă la vreun text antic, nici nu am putut identifica în bibliografia lucrării sale de unde a luat această informaţie, pe care nu o punem – totuşi – la îndoială. În orice caz, zeiţa *Zana* a fost adorată atât de tracii sudici, cât şi de cei nordici, daco-geţii.

discutate aici: „femeie, soție; divinitate feminină, zână", „protejata zânei (ca nume de persoană), plantă-zână, cucută". Spre o atare ipoteză ne îndreaptă și numiri românești de persoană ca *Zana* (cu paralelă bulgară identică), *Zeană, Zeana* (Iordan, 1983: 494, 497. Acesta consideră că formele românești ar fi de origine bulgară, ceea ce este absurd[9]. De fapt, nu pot fi decât relicte autohtone traco-dace în română, iar în bulgară transmise fie direct din tracă, fie împrumutate din română).

Cele prezentate aici ne permit, prin analizarea coerentă a unor date aparent disparate, să trasăm liniile destul de clare ale unor figuri mitice esențiale ale folclorului românesc și european în general.

Din punct de vedere formal-fonetic, după ce am analizat familia etimologică în care trebuie încadrate cuvintele românești *zână* și *Sânziene*, reiese că forma tracă trebuie reconstituită ca fiind aproape de cea românească și de cea albaneză, așadar **zena, *zana*, poate și **zəna* (cf. Ivănescu, 1980: 180). Fonemul originar pare a fi *z* (nu *dz*, cum apare la Cantemir și în aromână); el este nu numai reconstruibil pe baza foneticii comparate indo-europene, ci și atestat în textele antice referitoare la lumea tracă. În stadiul actual al cercetărilor, este imposibil de stabilit dacă traca ori măcar unele dialecte trace a (au) avut sunetul *dz*. În orice caz, chiar dacă va fi existat, scriitorii antici nu îl puteau nota cu acuratețe, după cum nu puteau nota nici alte sunete specifice ale tracei: vocala neutră *ə* sau consoanele specifice *š, čy, ž* etc.

Faptul că în tracă este atestată forma *zena* „cucută" ne indică existența sensurilor „femeie" și „femeie sfântă, zână" (**sancta zena*, în versiunea bilingvismului daco-roman). Sensul evoluției semantice a cuvântului, însoțit de o permanentă tabuare (puternică rațiune extralingvistică), va fi fost „femeie", „femeie sacră, zână", „plantă sacră, cucută". În această lumină este limpede că forma tracă **zena* „femeie", de aici „femeie sacră, zână" este – conform fenomenului de tabuare bine evidențiat mai târziu în română – deja o formă

[9] De altfel, este „metoda" folosită de autor în numeroase alte cazuri: dacă un antroponim românesc are corespondent în bulgară, acesta este de origine bulgară! Din păcate, acest gen de „analiză lingvistică" a făcut o îndelungată carieră în știința românească, nefiind deloc puțini cei care consideră că româna ar avea „o masivă influență slavă". Despre aceasta și despre alte detalii conexe în lucrarea interdisciplinară Paliga și Teodor 2009.

tabuată, utilizată în locul celei reale, pe care nu o cunoaştem. În clipa când traca s-a stins ca idiom viu şi *zână* şi-a pierdut sensul iniţial de „femeie", fiind folosit exclusiv pentru sfera semantică „divinitate feminină", s-a simţit nevoia creării unor forme noi eufemistice tabuate, apărând astfel *ielele, frumoasele, împărătesele, vântoasele* etc. În mentalitatea arhaică populară, cu supravieţuiri până în zilele noastre, **zânele erau înzestrate cu puteri magice ce provocau pierderea raţiunii, oamenii devenind *zănatici***, cuvânt derivat, evident, de la *zână*, mai precis de la o formă de tip participial **zănat* > *zănatic*, persoană „având atributele nebuniei divine". Este clar că cele care duceau la asemenea stări paranormale aveau un nume protejat de legea tabuului (cf. Kernbach, 1983: 665–666).

Venerarea unei zeităţi feminine, atestată până azi la diverse popoare europene, coboară adânc în timp către epoca neolitică şi a paleoliticului superior, unde zeiţa era o componentă principală a panteonurilor pre-indo-europene. Deşi numele românesc şi albanez al zânelor este clar analizabil din perspectiva moştenirii autohtone ce poate fi reconstituită până la vocabularul primitiv indo-european, este neîndoielnic că venerarea lor, în diverse forme, coboară adânc în timp, aşa cum ne arată, similar, venerarea zeităţilor feminine la lituanieni şi letoni, a căror mitologie dă dovadă de un pronunţat arhaism (Biezais, 1955)[10]. De altfel, similitudinile dintre mitologia românească şi cea baltică nu au fost încă analizate în mod corespunzător, aceasta rămânând o sarcină a viitorului. Asemenea paralele trebuie înţelese însă într-un context mai larg, al mitologiilor comparate europene, precum şi al termenilor mitici arhaici din română, mulţi încă neanalizaţi, a căror origine autohtonă tracă este dincolo de orice îndoială. Ne gândim la formele *gogă* „fantomă, stafie", NP *Goga, Gog*, alb. *gogë* „id."

Zmeu Figură tipică a basmelor. Aproape totdeauna considerat un slavism în limba română, ceea ce este cel puţin discutabil. Aşa cum am arătat şi în Paliga, 2006 b: 213–214, un presupus împrumut din slav *змьjь* „şarpe" nu este plauzibil, în ciuda persistenţei cu care majoritatea cercetătorilor continuă să susţină această ipoteză veche de peste un secol, dar eronată. De altfel, şi mulţi slavişti consideră că forma slavă ar fi, mai degrabă, împrumută dintr-un alt

[10] Vezi, în limba română, lucrarea lui A.J. Greimas, *Despre zei şi despre oameni*, Bucureşti: Meridiane 1997. Acolo, cititorul va găsi şi un lexicon minimal al divinităţilor lituaniene, primul şi – deocamdată – singurul în limba română.

idiom. Este ceea ce credem şi noi, mai exact considerăm că este un împrumut din tracă sau din protoromână.

Termenul *zmeu* este înrudit cu *zmeură*, înrudire neobservată şi, probabil, considerată o asemănare întâmplătoare. Aşa cum am arătat în lucrarea citată, nu este deloc o asemănare întâmplătoare, ci ambele forme perpetuează străvechi relicte traco-dace în română, din radicalul indo-european **ĝh(dh)em-, *ĝh(dh)m̥-* „pământ" (vezi discuţia în capitolul dedicat marelui zeu *Zamolxis*). *Zmeul* este *pământul*, după cum *zmeura* este *planta pământului*, *Erdbeere, earth-berry*.

Zmeu este, tipologic şi etimologic, un *pământean*, poate mai exact, *un subpământean*, o fiinţă htoniană, acum în opoziţie cu Făt Frumos, mai degrabă o fiinţă suprapământeană, dar – probabil – având tot origine pământeană (Făt Frumos este un muritor, deci un rod al pământului). În basme, de altfel, *zmeu* apare alături de *Făt Frumos* şi de *zână* (vezi mai sus, s.v. *zână*).

Câteva concluzii

Sunt multe, sunt puţine aceste supravieţuiri ale sacrului? Situaţii similare se întâlnesc şi în alte limbi moderne, de exemplu englez *Yule* „Crăciun", înlocuit relativ recent cu *Christmas* sau, tot în engleză, *Easter* „Paşti", perpetuarea numelui unei zeiţe precreştine a cărei sărbătoare era în perioada echinocţiului de primăvară, aproximativ – aşadar – în perioada sărbătorilor pascale. Rolul misionarilor a fost tocmai acela de a încerca adaptarea acestor vechi credinţe la normele creştine. Uneori, acest lucru a reuşit. În acest context trebuie înţeleasă şi analizată forma *Crăciun*: perpetuarea unei forme precreştine, de origine tracă, şi adaptarea sa la noua religie.

Alţi termeni, precum *zână* ori *zmeu*, fac şi ei parte din acel lexic străvechi, legat de credinţele populare, unde fiinţele fantastice îşi locul lor specific. Asemenea supravieţuiri cultice nu pot fi numeroase, deoarece creştinismul a fost – într-adevăr – o revoluţie religioasă care a şters aproape tot din vechile sisteme religioase. Să nu uităm, de exemplu, că – din foarte bogatul sistem religios grecesc antic – greaca modernă nu a păstrat nimic. La fel putem spune despre zeii romanilor, care au dispărut odată cu dispariţia culturii şi civilizaţiei lor. Se păstrează, în mod excepţional, câteva nume sacre antice în zilele săptămânii:

Lunae dies > rom. *luni*, care păstrează numai forma de genitiv *lunae*, ziua lunii; fr. *lundi*, care păstrează şi lat. *dies* etc.

Martis dies > rom. *marţi*, ziua zeului Marte (lat. *Mars, Martis*), zeul războiului; fr. *mardi* etc.

Mercurii dies > rom. *miercuri*, ziua zeului Mercur, zeul negustorilor; fr. *mercredi* etc.

Jovis dies > rom. *joi*, ziua zeului Jupiter / Zeus, fr. *jeudi* etc. Latinii îl numeau pe zeul suprem *Jup(p)iter*, genitiv *Jovis*, grecii îl numeau *Zeus*. Din punct de vedere tipologic, *Jupiter* ~ *Zeus* este zeul indo-european al fulgerului şi tunetului, zeul suprem al luminii.

Veneris dies > rom. *vineri*, ziua zeiţei Venus, zeiţa dragostei; fr. *vendredi* etc.

Sâmbătă reflectă perpetuarea Sabbath-ului evreiesc, iar *duminică* este ziua Domnului, *dies dominica, dies Domini*, ziua de odihnă.

Cu excepţia limbii portugheze, limbile romanice păstrează numele câtorva zeităţi romane, dar numai ca repere cronologice ale săptămânii, fără nicio conotaţie religioasă. Conotaţie sacră capătă zilele de sfârşit de săptămână, Sabbath-ul evreiesc (lat. *Sabbatum*) şi ziua de odihnă, ziua Domnului.

CAPITOLUL 7

Concluzii

Suntem la finalul unui demers pe care l-am putea numi fascinant, dar şi dificil. Care ar fi, aşadar, concluziile şi/sau răspunsurile la câteva întrebări esenţiale: au avut tracii o religie în adevăratul sens al cuvântului? dar un sistem mitologic? ce raporturi erau între „religia oficială" şi credinţele populare?

Cultura şi civilizaţia tracilor s-a întins pe cel puţin două milenii, dacă luăm în considerare faptul că, pe la jumătatea celui de-al treilea mileniu î.H., putem deja vorbi de constituirea unei culturi specifice de tip proto-tracic, întinsă de la curbura Carpaţilor până la Marea Egee, ulterior atingând şi Asia Mică. Cultura şi limba tracilor au preluat mult, consideră autorul acestor rânduri, de la predecesorii lor, de la marile civilizaţii ale neoliticului şi eneoliticului sud-est european. Nu putem trece peste detaliul că acest sud-est european, cu suişurile şi coborâşurile sale, a fost leagănul primelor mari civilizaţii europene. Şi hitiţii, şi grecii, şi – nu ne putem îndoi – tracii au preluat elemente esenţiale de limbă şi de cultură de la precursorii lor. Este, de altfel, ceea ce ne spun arheologii în urma unor descoperiri, unele de-a dreptul uluitoare, de pe întreg spaţiul sud-est european.

Noi credem că unii termeni sacri ai culturii trace provin din limba precursorilor din neolitic şi din eneolitic. Tot astfel este şi la vecinii de la sud, grecii, al căror vocabular este doar 40% indo-european, alte câteva procente sunt reprezentate de împrumuturi din limbile mediteraneene; totuşi, peste 50% din acest vocabular este pre-grec, iar acest lucru stă clară mărturie a importanţei fondului arhaic pre-indo-european în această parte a Europei.

Zamolxis şi alte câteva divinităţi esenţiale ale spaţiului trac (Cabirii, Kybele etc.) atestă vechimi arhaice neolitice, iar mai nou-veniţii indo-europeni nu au putut distruge această moştenire, dar au modificat-o în acord cu modul lor de viaţă, de războinici agresivi.

Putem aprecia, în acord cu cercetările arheologice şi cu alte date oferite din analiza interdisciplinară, că limba tracă a supravieţuit câteva secole cuceririi romane. Unele grupuri trace sunt atestate până prin secolele IV–V d.H., iar unele manifestări culturale chiar mai târziu. Carpii sunt grupul cu cele mai frecvente şi mai persistente menţiuni în documentele epocii postclasice. Ni se pare evident că supravieţuirea limbii trace mult după secolele II-III d.H. implică practicarea

unor culte specifice în chiar limba tracă. Creştinismul a înlocuit gradual această lume străveche, dar înlocuirea nu a fost bruscă, iar preluarea unor elemente străvechi a continuat de-a lungul a mai multe secole. Coabitarea dintre vechile culte şi Lumea Nouă este clară şi, chiar dacă nu direct atestată pentru traci, ne este cunoscută din alte zone ale Imperiului.

S-a speculat mult pe tema unei posibile coabitări dintre cultul lui Zamolxis şi creştinism. Adevărul este că nu avem nicio informaţie directă şi clară asupra acestui aspect. Unii consideră că adoptarea creştinismului ar fi fost rapidă şi uşoară la traci, mai ales la tracii de nord, la daco-geţi, deoarece doctrina zamolxiană ar fi fost deja un monoteism avansat. Am încercat să arătăm că nu putem vorbi de monoteism la traci, în general, nici la ramura lor nordică, la daco-geţi, în special. Avansul creştinismului la traci nu se poate explica prin asemănări cultice dintre tradiţia locală şi monoteismul iudeo-creştin. O asemenea abordare ar fi simplistă.

Există câteva supravieţuiri, cu atât mai interesante, cu cât ele sunt specifice. Reamintim că asemenea perpetuări nu sunt deloc specifice numai lumii trace, respectiv sud-estului european. Aşa cum arătam mai sus, şi numele englezesc al Paştelor, *Easter,* continuă numele unei străvechi zeiţe a locului celebrată primăvara, iar preluarea numelui său este în firea lucrurilor, aşa era şi programul misionarilor creştini. În acest context, nu poate fi de mirare că termeni precum *Crăciun, pururi*[1], *vatră*[2], *zână* (iniţial cu sensul „femeie", de aici „femeie sacră") şi compusul cu *sân(t)* < lat. *sanctus* şi *zână* = *sânziene* reflectă moştenirea tracă a românei. Este drept că mulţi cercetători le neagă această origine, dar – aşa cum sperăm că am reuşit să arătăm – chiar reflectă această tradiţie.

De la traci, atât românii cât şi alte grupuri etnice sud-est europene (bulgarii, sârbii, albanezii) îşi revendică multe credinţe, obiceiuri, cutume. Unele sunt, într-adevăr, recreaţii mai recente, dar altele reflectă efectiv şi real o moştenire abisală, ce vine din străvechimile acestor locuri.

---

[1] Rădăcina *pur-* avea iniţial sensul „foc", *pur-uri* fiind un plural, „focuri".

[2] Iniţial cu sens sacru, locul focului sacru al căminului. Cuvântul este înrudit etimologic cu lat. *ātrium*, iniţial locul focului sacru în casa romană. Secvenţa rom. *va-* ~ lat. *ā* atestă existenţa unui fonem (sunet) străvechi de tipul sonantei velare ori laringalei.

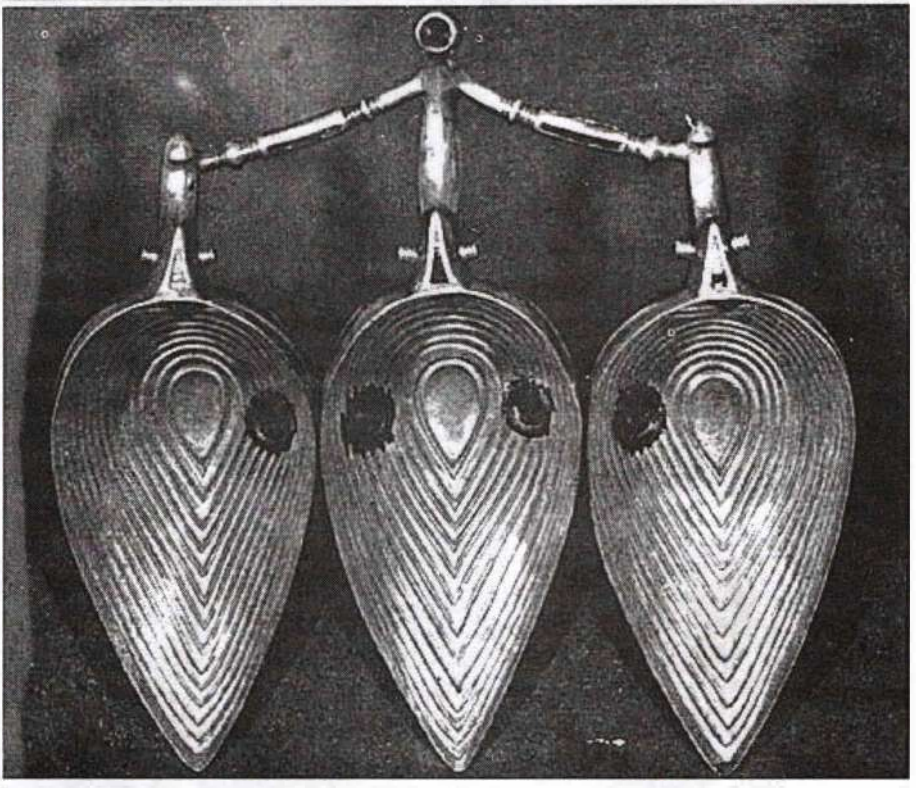
Doi tarabostes daci purtând drapelul dacic în formă de balaur cu cap de lup pe Columna lui Traian, actul I, episodul 4.

Moartea lui Decebal pe Columna lui Traian, actul IV, episodul 3, scena 2.

Descoperiri Craiova, final sec. IV d.H.

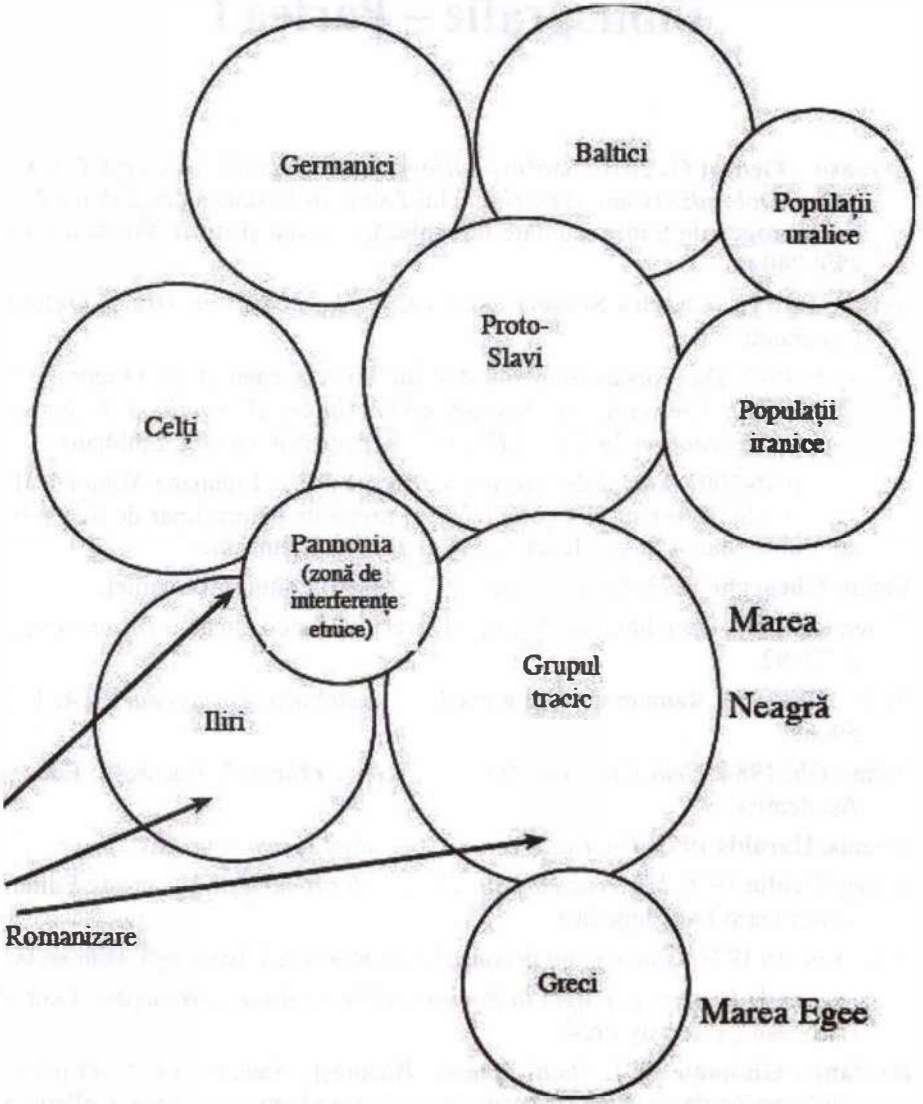
a.

b.



c.

a. Monedă tracică de argint emisă de tribul deroniților, sec. VI d.H.;
b-c. Disc mare și vas triplu din tezaurul de la Vălcitrăn (Muzeul de Arheologie din Sofia).



Grupele etnice europene la începutul erei noastre. „Proto-slavii" reprezintă nucleul de tip sud-baltic care, alături de elemente vest-iranice şi nord-trace, au fost cunoscuţi ulterior, începând cu secolul al VI-lea d.H., drept slavi (Sclavi, Sclaveni, Sclavini).

Bibliografie – Partea I

Atanasov, Georgi G. 2010. *Skal'nyj kul'tovyj centr Zalmoksisa u reki Taban v Južnoj Dobrudže* (Centrul de cult al lui Zalmoxis în stâncă lângă râul Taban în Dobrogea de Sud; rezumate în engleză, română şi rusă). Stratum plus: 219–240.

Bevan, Edwyn, Charles Singer (eds.) 1927. *The Legacy of Israel*. Oxford: Clarendon.

Bezlaj, F. 1969. Das vorslawische Substrat im Slowenischen. *Alpes Orientales 5. Acta Quinti Conventus de Ethnographia Alpium Orientalium Tractantis Graecii Slovenorum 29. III – 1.IV. 1967.* Redegit Niko Kuret. Ljubljana.

Bezlaj, F. 1976-2007. *Etimološki slovar slovenskega jezika.* Ljubljana. Volumele III, IV şi V (Indicele) au fost completate şi pregătite pentru tipar de discipolii autorului, Marko Snoj, Metka Furlan şi Simona Klemenčič).

Bichir, Gheorghe 1973. *Cultura carpică*. Bucureşti: Editura Academiei.

Bichir, Gh. 1981. Dacii liberi din Muntenia şi relaţiile lor cu romanii. *Thraco-dacica* 2: 73–92.

Bichir, Gh. 1983. Ramura nordică a dacilor – costobocii. *Thraco-dacica* 4, 1–2: 59–68.

Bichir, Gh. 1984. *Geto-dacii din Muntenia în epoca romană*. Bucureşti: Editura Academiei.

Biezais, Haralds 1955. *Die Hauptgöttinen der alten Letten*. Uppsala.

Bîrlea, Ovidiu 1976. *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Boia, Lucian 1997. *Istorie şi mit în conştiinţa românească*. Bucureşti: Humanitas.

Boia, L. 2001. *History and Myth in Romanian Consciousness*. Budapest: Central European University Press.

Bonfante, Giuliano 2001. *Studii române*. Bucureşti: Saeculum I.O. (Original: Giuliano Bonfante, *Studii romeni*, Società Accademica Romena, Collana di studii e saggi, VI, Roma, 1973).

Borangic, Cătălin 2008. Fenomenul dacoman, promotori şi aderenţi. *Buletinul Cercurilor Ştiinţifice Studenţeşti*, 14, p. 119-137.

Brâncuş, Grigore 1983. *Vocabularul autohton al limbii române*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Brâncuş, Gr. 1991. *Istoria cuvintelor*. Bucureşti: Coresi.

Brâncuş, Gr. 1995. *Cercetări asupra fondului traco-dac al limbii române.* Bucureşti: Institutul Român de Tracologie, Bibliotheca Thracologica VIII.

Brâncuş, Gr. 1999. *Concordanţe lingvistice româno-albaneze.* Bucureşti: Institutul Român de Tracologie, Bibliotheca Thracologica XXX.

Çabej, Eqrem 1976. *Studime gjuhësorë*, I–VI. Prishtinë: Rilindja.

Čajkanović, Veselin 1973. *Mit i religija u srba.* Beograd: Srpska književna zadruga.

Crişan, Ion Horaţiu 1977. *Burebista şi epoca sa*, ed. a 2-a. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Crişan, I.H. 1993. *Civilizaţia geto-dacilor.* 2 vol. Bucureşti: Meridiane.

Dana, Dan 2008. *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului.* Prefaţă de Zoe Petre. Iaşi: Polirom.

Dana, D. 2011. *Izvoare privitoare la Zalmoxis şi alte pasaje referitoare la religiile tracilor, geţilor şi dacilor.* Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

Dečev (Detschew), Dimităr 1929. *Die thrakischen Pflanzennamen.* Godišnik na sofiiskaja universitet, ist.-fil., XXIV, nr. 1.

Dečev, D. 1952. *Charakteristik der thrakischen Sprache.* Sofia.

Dečev, D. 1957. *Die thrakischen Sprachreste.* Wien: R.M. Rohrer.

Dodds, E.R. 1983. *The Greeks and the Irrational.* Bucureşti: Meridiane.

Donoiu, Ion 1980. *Monede daco-getice şi efigii romane.* Bucureşti: Editura Militară.

Duridanov, Ivan 1993. Bulgarian *Bădni (večer), bădnik* again. *Linguistique Balkanique* 36, 2: 101–104.

Duridanov, Iv. 1997–1998. Zur Mythologie der Thraker. *Linguistique Balkanique* 39 (1997–1998), 3–4: 105–108.

Duridanov, Iv. 1999–2000. Slaw. **Perun* – balt. *Perkūnas* – heth. *Peruna?* Das Ende eines Mythos. *Linguistique Balkanique* 40 (1999–2000), 2: 93–108.

Fol, Al. (editor-in-chief), **K. Jordanov, K. Porožanov, V. Fol** 2000. *Ancient Thrace.* Sofia: International Foundation *Europa Antiqua*, Institute of Thracology – Bulgarian Academy of Sciences.

Georgiev, Vl., Iv. Gălăbov, J. Zaimov, St. Ilčev *et alii* 1971– (până acum, au apărut 7 volume, ultimul fiind din 2010). *Bălgarski etimologičen rečnik* (BER). Sofia: Bălgarskata Akademija na Naukite.

Georgieva, Ivanička 1993. *Bălgarska narodna mitologija.* Sofia: Izdatelstvo nauka i izkustvo.

Gheţie, Ion 1988. Recenzie la 1984. *Limba Română* XXXVII nr. 2, 199–200.

Ghinoiu, Ion 1988. *Vîrstele timpului.* Bucureşti: Meridiane.

Ghinoiu, I. 1995. Le Calendrier populaire. Mort et renaissance annuelle des divinités. *Ethnologie française* 25, 3: 462–472.

Gieysztor, Aleksander 1986. *Mitologia Słowian.* Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Gimbutas, Marija 1982. *Goddesses and Gods of Old Europe.* London: Thames and Hudson.

Gimbutas, M. 1989. *Civilizaţie şi cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european.* Bucureşti: Meridiane (versiune românească a 6 studii despre preistoria Europei; traducere de Sorin Paliga).

Gimbutas, M. 1991. *The Civilization of the Goddess.* San Francisco: Harper Collins.

Greimas, Algirdas Julien 1997. *Despre zei şi despre oameni.* Bucureşti: Meridiane. (orig. *Des dieux et des hommes*, Paris, PUF 1985).

Harva, U. 1946. Ilmarinen. *Finnisch-ugrische Forschungen* 29: 89–104.

Hasdeu, Bogdan Petriceicu 1877. Zina Filma. Goţii şi Gepizii în Dacia. *Columna lui Traian* 153–182.

Hasdeu, B. P. 1973. *Scrieri istorice*, I–II, Bucureşti: Albatros[1].

Hasdeu, B.P. 1988. *Studii de lingvistică şi filologie.* Ed. de Gr. Brâncuş, 2 vol. Bucureşti: Minerva.

Ionescu, Anca Irina 1978. *Lingvistică şi mitologie.* Bucureşti: Litera.

Iordan, Iorgu 1963. *Toponimia românească.* Bucureşti: Editura Academiei.

Ivănescu, Gheorghe 1980. *Istoria limbii române.* Iaşi: Junimea.

Jacq, Christian 1994. *Francmasoneria: istorie şi iniţiere.* Bucureşti-Braşov: Venus & Schei. (titlul original: *La Francmaçonerie.* Paris 1975: Robert Laffont).

Janakieva, Svetlana 2014. Thrakisch und Dakisch – Sprachen oder Dialekte. Orpheus 21: 21–37.

Kernbach, Victor 1983. *Dicţionar de mitologie generală.* Bucureşti: Albatros.

Kernbach, V. 1984. *Biserica în involuţie.* Bucureşti: Editura Politică.

Kernbach V. 1989. *Dicţionar de mitologie generală.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Kernbach, V. 1994. *Universul mitic al românilor.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

[1] Volumele apărute la editurile Albastros şi Minerva în anii 1973 şi, respectiv, 1988 pun la dispoziţia cititorilor cele mai reprezentative studii ale lui Hasdeu. Există şi alte ediţii ale scrierilor sale.

Kulišić, Ž., P. Č. Petrović, N. Pantelić 1970. *Srpski mitološki rečnik.* Beograd: Nolit.

Lürker, Manfred 1984. *Lexikon der Göter und Dämonen.* Stuttgart: Alfred Kröner.

Marin-Bălaşa, Marin 2009. The Musical Experience of the Sacred and the Concept of *Hierophony. Sacred Singing and Musical Spirituality*. Ed. by Ian Russell & Frances Wilkins, în „Mousiké. International Journal of Ethnomusicological Studies" 5-6/2009. The Hague: Spanda Foundation, p. 129-141.

Marin-Bălaşa, M. 2010. Conceptul de religie populară – oportunitate, aplicabilitate, adecvări. *Eshatologie populară.* Ed. de Avram Cristea şi Jan Nicolae, Alba Iulia, Ed. Reîntregirea, p. 209-235.

Meyer, Gustav 1891. *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache.* Strassburg.

Muşu, Gheorghe 1972. *Zei, eroi, personaje.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Muşu, Gh. 1973. *Din formele de cultură arhaică.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Muşu, Gh. 1981. *Lumini din depărtări, Civilizaţii prehellenice şi microasiatice.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Muşu, Gh. 1982. *Din mitologia tracilor.* Bucureşti: Cartea Românească.

Muşu, Gh. 1995. *Voci din depărtări.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Nagy, Béla (ed.) 1984. *Magyar-román filológiai tanulmányok.* Budapest: Elte román filológiai tanszék.

Nestorescu-Bălceşti, Horia 1993. *Ordinul Masonic Român.* Bucureşti: Şansa.

Oltean, Dan 2006. *Religia dacilor.* Bucureşti: Sæculum I.O.

Oppermann, Manfred 1984. *Thraker zwischen Karpatenbogen und Ägäis.* Leipzig-Jena-Berlin: Urania.

Orel, Vladimir 1998. *Albanian Etymological Dictionary.* Leiden - Boston - Köln: E. J. Brill.

Ovsec, Damjan J. 1991. *Slovanska mitologija in verovanje.* Ljubljana: Domus.

Paliga, Sorin 1987. The social structure of the southeast European societies in the Middle Ages. A linguistic view. *Linguistica* (Ljubljana) 27: 111–126.

Paliga, S. 1989 a. Zeităţi feminine ale basmelor româneşti: zînă, Sînziene. Originea cuvîntului şi a cultului profan. *Limba română* 38, 2: 141–149.

Paliga, S. 1989 b. Types of mazes. *Linguistica* 29: 57–70.

Paliga, S. 1989 c. Old European, Pre-Indo-European, Proto-Indo-European. Archaeological Evidence and Linguistic Investigation. *The Journal of Indo-European Studies* 17, 3–4: 309–334.

Paliga, S. 1991. Aperçu de la structure étymologique du roumain. *Linguistica* (Ljubljana) 31: 99–106 (Paulo Tekavčić sexagenario in honorem oblata).

Paliga, S. 1992. Pururi: focuri. *Academica* 2, 8 (20): 14.

Paliga, S. 1993. The Tablets of Tărtăria – an Enigma? A Reconsideration and Further Perspectives. *Dialogues d'histoire ancienne* 19, 1: 9–43.

Paliga, S. 1994 a. An Archaic Word: *Doină. Relations thraco-illyrohelléniques.* Actes du XIVe symposium national de thracologie (à participation internationale), Băile Herculane (14–19 septembre 1992), ed. de Petre Roman şi Marius Alexianu. Bucarest: Institut Roumain de Thracologie.

Paliga, S. 1994 b. La divinité suprême des Thraco-Daces. *Dialogues d'histoire ancienne* 20, 2: 137–150.

Paliga S. 1997. *Influenţe romane şi preromane în limbile slave de sud.* Bucureşti: Lucretius Publishers. Ediţia a 2-a: 2006, Bucureşti, ed. Evenimentul.

Paliga, S. 1999. *Thracian and Pre-Thracian Studies.* Bucureşti: Lucretius Publishers.

Paliga, S. 2003 a. *Toponimia slavă şi preslavă în sud-estul european. Introducere în studiul toponimiei slave arhaice.* Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti.

Paliga, S. 2003 b. Some Archaic Place-Names in Czech and Slovak. (Paper for the *Etymologické Symposion*, Brno, September 2002). *Studia Etymologica Brunensia* 2, ed. de Ilona Janyšková şi Helena Karlíková. Praha: Nakladatelství Lidové noviny: 433–448.

Paliga, S. 2006 a. *Mitologia slavilor.* Bucureşti: Meteor Press.

Paliga, S. 2006 b. *An Etymological Lexicon of the Indigenous (Thracian) Elements in Romanian.* Bucureşti: Evenimentul.

Paliga, S. 2006 c. *Influenţe romane şi preromane în limbile slave de sud.* Bucureşti: Evenimentul. Ediţia a 2-a, revăzută şi adăugită, a lucrării Paliga 1997.

Paliga, S. 2007. *Etymologica et Anthropologica Maiora.* Bucureşti: Evenimentul.

Paliga, S. 2009. *Perunъ* „Ignis Invictus, Ignis Æternus". Briefly on fire, ovens, cremation and eternity. *Linguistique Balkanique (Balkansko Ezikoznanie*, Sofia) XLVIII: 119–128.

Paliga, Sorin – Eugen Silviu Teodor 2009. *Lingvistica şi arheologia slavilor timpurii. O altă vedere de la Dunărea de Jos.* Târgovişte: Editura Cetatea de Scaun.

Paliga, S. 2010. Există antroponime autohtone în limba română? Comentarii lingvistice pe baza unei liste antroponimice. *Arheologia Mileniului I. Cercetări actuale privind istoria şi arheologia migraţiilor.* Publicaţiile Muzeului

Județean Prahova, lucrările simpozionului anual *Arheologia Mileniului I*, ediția 2009. București: Oscar Print, p. 322–347.

Paliga S. 2012. *Introducere în studiul comparativ al limbilor slave.* București: Editura Universității București.

Paliga, Sorin – Borangic, Cătălin 2013. Note pe marginea originii și a rolului armurilor geto-dacilor în ritualurile funerare. *Acta Centri Lucusiensis* I: 5–23.

Paliga, S. 2014. Există antroponime autohtone în limba română? Comentarii lingvistice pe baza unei liste antroponimice. Pars secunda: nomina Daco-Moesica. *Arheologia Mileniului I p. Chr.*, III. *Dunărea Inferioară între stepe și imperiu*. Ed. Bogdan Ciupercă. Ploiești: Karta-Graphic: 355-371.

Papahagi, Tache 1963. *Dicționarul dialectului aromân*; 1974 ed. a 2-a: București.

Papazoglu, Fanula 2007 a. *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba.* Reprint of Papazoglu 1969. Beograd: Equilibrium.

Papazoglu, F. 2007 b. *Iz istorije antičkog Balkana. Odabrane studije.* Beograd: Equilibrium.

Pușcariu, Sextil 1976. *Limba română.* București: Minerva (ed. I: București 1940).

Rosetti Al. 1986. *Istoria limbii române*, ediție finală revizuită. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Rowett, Catherine 2013. On calling the gods by the right names. *Rhizomata* 1: 168–193.

Russu, Ion I. 1967. *Limba traco-dacilor*, ed. a II-a București: Editura Științifică.

Russu, I. I. 1969. *Illirii.* București: Editura Științifică.

Russu, I. I. 1981. *Etnogeneza românilor*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Russu, I. I. 1995. *Obîrșia tracică a românilor și albanezilor. (Clarificări comparativ-istorice și etnologice). Der thrakische Ursprung der Rumänen und Albanesen. (Komparativ-historische und ethnologische Klärungen).* Ed. bilingvă română-germană, traducere de Konrad Gündisch. Cluj-Napoca: Dacia.

Sachelarie, Ovid, Nicolae Stoicescu 1988. *Instituții feudale din țările române.* București: Editura Academiei.

Šarankov, Nikolaj – Černeva-Tilkijan, Slavka 2005. Heros Spartokos. *Thracia* XVI. Sofia (Serdica): Institutum Studiorum Thracicorum.

Schütz, István 1984. A propos de quelques éléments communs du lexique roumain et du lexique albanais, în Nagy Béla (ed.), *Magyar-román filológiai tanulmányok.* Budapest: Elte román filológiai tanszék: 522–537.

Sharankov, Nikolay – Cherneva-Tilkiyan, Slavka 2005. Heros Spartokos. *Thracia XVI.* Sofia: Academia Litterarum Bulgarica, Institutum Studiorum Thracicorum, p. 223–233.

Skok, Petar 1950. *Slavenstvo i romanstvo na jadranskim otocima. Toponomastiča ispitivanja.* Zagreb: Jadranski institut Jugoslavenske akademije znanosti i umetnosti.

Skok, P. 1971–1974. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, I–IV. Zagreb.

Slavova, Mirena 2013. Antični literaturni svidetelstva za Tribalite. *Thracian Culture – An Integral Part of the European Civilization.* Ed. by Marija Dončeva-Petkova. Vraca: ENL

Stoica, Stelian 1982. *Ethosul daco-geţilor.* Bucureşti: Universitatea din Bucureşti.

Şăineanu, Lazăr 1896. Ielele, Dînsele, Vîntoasele, Frumoasele, Şoimanele, Măiestrele, Zînele. *Revista pentru istorie, arheologie şi filologie.* Bucureşti.

Şăineanu, L. 1929. *Dicţionar universal al limbii române*, ed. a VI-a; ed. de M. Stăureanu. Craiova.

Urbutis, V. 1972. Lie. *deinauti*, La. *divelet* ir ju gimimeičiai. With an abstract in German: Lit. deinauti, Lett. divelet und Ihre Verwandten. *Baltistika* 8, 2: 119–131.

Vătăşescu, Cătălina 1997. *Vocabularul de origine latină din limba albaneză în comparaţie cu româna.* Bucureşti: Institutul Român de Tracologie, Bibliotheca Thracologica XIX.

Vlahović, Petar 1972. *Običaji, verovanja i praznovernice naroda Jugoslavije.* Beograd: Izdavačko-grafički zavod.

Vraciu, Ariton 1980. *Limba daco-geţilor.* Timişoara: Facla.

Vraciu, A. 1981. Unele probleme ale cercetării limbii traco-dace şi ale urmelor ei în română. *Limba română* 30, 1: 27–35.

PARTEA A II-A

O perspectivă antropologică

– Alexandra Comşa –

Caracteristicile fizionomice ale tracilor, aspecte sociale, variabilitate şi microevoluţie

Din punct de vedere teoretic, tracii au fost adesea consideraţi ca un grup populaţional unitar, deşi practica ştiinţifică a dovedit că ei sunt un grup polimorf (Vulcănescu 1982: 447). Acest fapt a stârnit frecvente şi fervente dezbateri, referitoare la numeroase detalii privind atât înfăţişarea lor, cât şi alte aspecte legate de viaţa şi cultura acestor populaţii.

Numărul actual al clanurilor, triburilor şi populaţiilor trace este estimat la circa 100, ceea ce reprezintă o cifră substanţială (Sîrbu 1997: 13). Fiecare dintre aceste grupuri avea trăsături proprii. Nu trebuie să neglijăm nici faptul că între ele au existat diferite relaţii care au dus, adesea, la mixturi populaţionale. Dată fiind această situaţie, de altfel absolut normală, nu putem oferi o descriere exactă a tracilor. Avem însă posibilitatea de a oferi o imagine a lor, aşa cum o putem crea din informaţiile de care dispunem până în prezent.

Datele necesare realizării unui studiu privind aspectul populaţiilor trace, aşa cum aprecia prof. Cantemir Rişcuţia, se obţin prin diferite modalităţi de explorare:

1. Studiul direct al comunităţilor respective, prin analiza antropologică a scheletelor descoperite

Până în prezent, rezultă că acestea au avut o compoziţie politipică, incluzând tipurile antropologice mediteranoid, dinaroid, nordoid, alpin (Boev 1972: 187). De asemenea, se remarcă şi continuitatea formelor arhaice, reprezentate de formele de tip Crô-Magnon şi Předmost care se regăsesc în tipul protoeuropoid. De altfel, aşa cum menţiona acad. Olga Necrasov (1982: 62), tipurile antropologice amintite prezintă o distribuţie inegală la nivelul teritoriului actual al României, iar între ele există amestecuri, care au ca expresie o serie de trăsături mixte.

De exemplu, în perioada de tranziţie de la eneolitic la Epoca Bronzului şi apoi în decursul epocii amintite, au avut loc deplasări de populaţie provenind din diferite regiuni, mai apropiate sau mai îndepărtate de teritoriul actual al

României. Astfel, cele mai relevante exemple sunt purtătorii Culturii Amforelor Sferice, care au adus o componentă mai substanțial brahicrană, în timp ce purtătorii mormintelor tumulare cu ocru (culturile Yamnaia, Mnogovalikovaja, Srubnaja) au accentuat caracterele protoeuropoide și nordoide, având mai ales forme dolicho- și mezocrane. Toți aceștia însă au fost ulterior asimilați în masa populației autohtone, care era preponderent mediteranoidă, așa cum rezultă din studiul antropologic al necropolelor Epocii Bronzului din culturile Monteoru și Noua (Necrasov *et alii* 1990: 197-201, 204).

2. Studiul critic al reprezentărilor artistice ale Antichității (portrete realiste pe ceramică (Zimmermann 1982: 260-277), **monede** (Boev 1972: 141, fig. 32) **sau reprezentări sculpturale monumentale, cum ar fi, de exemplu, *Columna lui Traian*** (Vulpe 2002: de ex. 132, scena XXX=22).

Aceasta reprezintă o altă posibilitate de a obține informații privind înfățișarea traco-dacilor[1]. Interpretarea unor astfel de informații are însă o obiectivitate relativă, potrivit faptului că în figurile respective este redată și implicarea emoțională a artistului sau impresia dominantă privind populația respectivă, dată fiind distanța existentă față de aceasta în cazul romanilor și grecilor.

Leonard Velcescu, doctor în istoria artei și absolvent al Universității Sorbona și al École Pratique de Hautes Études din Paris, a realizat un studiu deosebit de interesant, referitor la statuile de daci din perioada împăratului Traian (98-117 d.H.), unele realizate special în vederea amplasării lor în *Forul lui Traian* de la Roma (http://statuidedaci.ro/ro). Acesta, publicat inițial în Franța, a apărut recent și în România. Cercetarea privind iconografia dacă a durat peste 15 ani. Autorul studiului a încercat să facă o distincție între daci și celelalte populații „barbare", stabilind astfel mai clar caracteristicile acelor comunități. De asemenea, a comparat statuile de daci descoperite și aflate în prezent în diferite părți ale lumii, pe de o parte cu basoreliefurile de pe Columna lui Traian și, pe de alta, cu statuile altor populații (celți, germani etc.). Autorul studiului a evidențiat și faptul că acest număr impresionant de

[1] Am explicat în *Cuvânt-înainte* folosirea diverselor formule: traco-dac, traco-geto-dac, traco-get, geto-dac etc. În continuare, vom folosi – convențional – formula traco-dac.

statui (131, toate din afara României) poate fi interpretat ca un omagiu adus de romani unui popor războinic învins, prezentând o serie de argumente în acest sens (Velcescu 2015).

În cazul *Columnei lui Traian*, majoritatea reprezentărilor (ne referim aici la cele de bărbați) aveau anumite caracteristici comune: constituție robustă a corpului, fețe scurte și largi, orbite joase, cu relief supraorbitar dezvoltat, pometi temporalizați, nas scurt și aplatizat, prognatism alveolar, păr drept sau ușor ondulat, fără calviție. Continuitatea unui astfel de tip antropologic, adică a celui numit protoeuropoid, care a reprezentat o permanență a paleoeuropoizilor din această parte a Europei, a fost constatată prin metoda fotostereotomiei concepută de prof. Cantemir Rișcuția și aplicată la populația recentă din regiunea Hunedoarei, în cercetările sale efectuate împreună cu colectivul pe care l-a coordonat (Rișcuția, Petrescu 1960: 247-249; Rișcuția *et alii* 1973: 55-69). O astfel de concluzie a rezultat în urma unor laborioase studii, bazate pe metoda amintită, dar realizate și prin comparații cu populațiile vechi. Unele cranii ale scheletelor descoperite în diferite perioade istorice au servit la reconstituirea feței indivizilor respectivi, astfel încât, în anumite cazuri, se poate observa cu ușurință asemănarea dintre ei, datorată înrudirii dintre familii sau comunități. Dat fiind că, strict pentru perioada tracică din România, nu dispunem de un astfel de caz, mai ales din cauza practicării preponderent a ritului incinerației, putem menționa aici, ca exemplu, reconstituirea feței realizată pentru indivizii din situl de la Orlea (Fig. 1, p. 140), din perioada geto-dacă. Această reconstituire a fost realizată folosind metoda lui M. M. Gerasimov, la care Cantemir Rișcuția adăugase și metode proprii (Rișcuția C., Nicolăescu-Plopșor, Rișcuția I. 1969: 69-73; Comșa E. 1972: 65-78; Andrei 2015: 424).

3. Analiza surselor antice și a mențiunilor referitoare la traco-daci

Este important de amintit aici și această modalitate de studiu al tracilor, așa cum apar ei la Ovidiu, Aristotel, Galen, Xenofon, Iulius Formicus, Plutarh, Porfiris, Hipocrate, *Antologia Palatină*. Tracii și geto-dacii au aici unele particularități fizice, pe care le redăm în continuare. Astfel, ei apar menționați ca având pielea albă, pilozitate destul de redusă, părul lins sau ondulat, blond sau roșcat, ochii albaștri.

În sursele scrise ale Antichității, descrierea traco-dacilor se apropie, în mare măsură, de caracteristicile comune (păr blond etc.) stabilite pentru

trunchiul indo-european, care a ocupat Europa Centrală şi de Est (Boev 1972: 142-144; Comşa A. 2007: 99-105). Acest fond însă lipseşte în mare măsură din rezultatele analizelor antropologice efectuate pe scheletele care se încadrează în secvenţa temporală specifică tracilor (Rişcuţia 1982: 367-371; Comşa A. 2007: 99-105). În plus, este evident că, în unele surse istorice, este vorba despre o confuzie clară între geto-daci, sciţi şi goţi, autorii acestora preluând informaţia în mod distorsionat, din cauza distanţei apreciabile la care se aflau populaţiile amintite, faţă de autorii scrierilor respective.

Bărbaţii aveau adesea statura înaltă, erau puternici şi luptători de temut. Problema staturii poate fi subiectivă, dat fiind că populaţiile sudice, de tip mediteranoid, erau de talie mică. Ele puteau privi indivizii ceva mai înalţi ca având o statură mult superioară lor. De fapt, rezultatele studiilor antropologice nu ne indică o prezenţă masivă a indivizilor de sex masculin cu talie înaltă, fiind deci vorba despre o apreciere subiectivă sau din surse secundare.

Este de adăugat şi faptul că, din punct de vedere social, exista o distincţie între înfăţişarea traco-dacilor, prin aceea că unii dintre bărbaţi aveau plete, fiind oameni obişnuiţi (*comati*) (Fig. 2). Alţii purtau căciulă, aşa-numita *pileum*, ei aparţinând clasei nobiliare – sau *tarabostes* (*pileati*) (Fig. 3). Ca exemplu, despre tratativele purtate între Decebal şi Traian, în *Istoriile* sale, Petrus Patricius (500-565 d.H.) arăta că Decebal i-a trimis împăratului Domiţian soli care purtau o căciulă numită *pileum* (n.a. nobili), căci aceştia erau mai bine văzuţi acolo, după ce, anterior, trimisese soli cu plete (*comati*), care erau oameni de rând (Cotiugă, Alexianu 2001: 53).

• Mai putem aminti aici faptul că bărbaţii apar în diversele lor reprezentări, de pe toreutică sau de pe alte suporturi, ca fiind fie imberbi, deci tineri, fie cu barbă tunsă îngrijit, probabil maturi (Sîrbu 1997: 63). Această caracteristică ar fi un element distinctiv privind vârsta indivizilor respectivi (Fig. 4-5). Este posibil ca, în unele cazuri, în semn de apartenenţă la casta războinicilor, aceştia să-şi fi vopsit părul. Astfel, Hesychios din Alexandria menţionează „*thapsion* – culoarea galbenă din lemnul plantei *thapsos*, cu care se vopseşte galben lâna şi părul capului. Unii spun că aceasta este scitică" (Mihăescu *et alii* 1970: 391). Pentru ambele sexe, Pliniu cel Bătrân menţiona tatuajul (Cotiugă, Alexianu 2001: 222).

• Referitor la căsătoria bărbaţilor traco-daci, o sursă scrisă nesigură, atribuită lui Menandru (343-292 î.H.) arăta că: „Aşa suntem noi, tracii toţi, şi mai ales geţii – mă mândresc că mă trag din neamul acelora din urmă: nu suntem din cale afară de cumpătaţi. Niciunul dintre noi nu ia o singură femeie,

ci zece, unsprezece sau douăsprezece, şi unii chiar mai multe. Când se întâmplă să moară cineva care n-a avut decât patru sau cinci neveste, oamenii din partea locului spun: Bietul de el n-a fost însurat, n-a cunoscut iubirea" (Cotiugă, Alexianu 2001: 11). Ceea ce este interesant, din punct de vedere antropologic, este faptul că, deşi în cimitirele traco-dacilor ar trebui ca bărbaţii să fie grupaţi cu soţiile lor, astfel de situaţii nu se regăsesc în studiul antropologic al acestora. Totuşi, în cazul unora dintre mormintele aristocratice, unde este depus un bărbat împreună cu o femeie, aceasta este, probabil, soţia favorită. Într-o astfel de situaţie, putem deduce o oarecare ierarhizare a femeilor, din momentul căsătoriei lor, dar posibil şi dinainte. În plus, numărul soţiilor trebuie să fi reprezentat şi un indicator al statutului social al bărbaţilor, deoarece, cu cât creştea numărul persoanelor dintr-o familie, cu atât cheltuielile acesteia erau mai mari.

Pomponius Mela afirma că fetele erau vândute public de către părinţii lor pentru a fi măritate, iar „Cele cinstite şi frumoase au preţ bun. Celelalte erau căsătorite dacă părinţii le asigurau zestre" (Cotiugă, Alexianu 2001: 53). Este evidentă autoritatea de netăgăduit a părinţilor şi lipsa de drepturi a copiilor, în special a fetelor, care constituiau o sursă suplimentară de venit.

Femeile sunt rar menţionate în sursele scrise, fiind amintite mai ales ca virtute, prin relaţiile lor de familie sau prin obiceiurile pe care le practicau şi care atrăgeau atenţia străinilor. Pomponius Mela, în *Descrierea Pământului*, evidenţiază caracterul puternic al femeilor şi descrie luptele care se dădeau între nevestele celui decedat, pentru că doar una dintre ele avea onoarea de a fi ucisă şi înmormântată cu soţul ei. Cea aleasă trebuia să aibă, de asemenea, calităţi morale şi de conduită. Cele care pierdeau confruntarea plângeau, iar peţitorii lor, cu arme sau daruri, erau gata să ducă tratative sau să se lupte cu sufletul celui mort, pentru a le obţine de soţii. Dacă nici una, nici alta nu se întâmpla, femeile puteau fi luate de peţitori (Cotiugă, Alexianu 2001: 221).

Femeile apar redate într-o serie de reprezentări sculpturale sau picturale, cum ar fi pe *Tropaeum Traiani* de la Adamclisi (MacKendrick 1978: foto 78), pe *Columna lui Traian* (Fig. 6) sau pe ceramica grecească (Zimmermann 1982: 260-277). Cel mai adesea ele au părul lung, cu diferite coafuri. Considerăm că în astfel de cazuri erau redate cele tinere. Cele de vârstă mai avansată apar mai rar şi au părul legat cu o basma, la fel cum se cunoaşte din mediul rural românesc, unde femeile căsătorite nu mai pot purta părul descoperit.

Ca aspect social, după cum reiese din *Geografia* lui Strabon (VII, 3, 4), femeilor le-a revenit un rol important în propagarea ideilor religioase, „căci ele îi împing pe bărbaţi la o prea mare slăvire a zeilor, la serbări în cinstea lor şi la

acte de adoraţie". Pe de altă parte: „Ar fi, aşadar, o absurditate să se creadă că la geţi sunt socotiţi evlavioşi îndeosebi cei necăsătoriţi" (Cotiugă, Alexianu 2001: 134).

4. Direcţiile de microevoluţie

Aceasta este o altă posibilitate de studiu al traco-dacilor, prin analiza variaţiilor regionale ale anumitor caractere (de exemplu, în ceea ce priveşte indicele cranian). De altfel, se cunoaşte faptul că indicele respectiv al populaţiilor din zona extracarpatică a României s-a diminuat simţitor după începutul migraţiei triburilor stepice, purtătoare ale mormintelor tumulare cu ocru (Yamnaia, Catacombnaja, Mnogovalikovaja, Srubnaja). Se pare deci că pătrunderea lor a fost semnificativă demografic, influenţând astfel, din punct de vedere antropologic, evoluţia populaţiilor din perioada Epocii Bronzului (Necrasov *et alii* 1990: 204; Marin 1999: 164-165), chiar dacă ele au fost asimilate în marea masă a populaţiei locale. Pentru prima perioadă a Epocii Fierului (Hallstatt) şi, mai ales, pentru cea de a doua (Latène), informaţia de care dispunem este insuficientă pentru a putea formula o concluzie referitoare la situaţia indicelui cranian, din cauza practicării aproape generalizate a ritului funerar al incineraţiei.

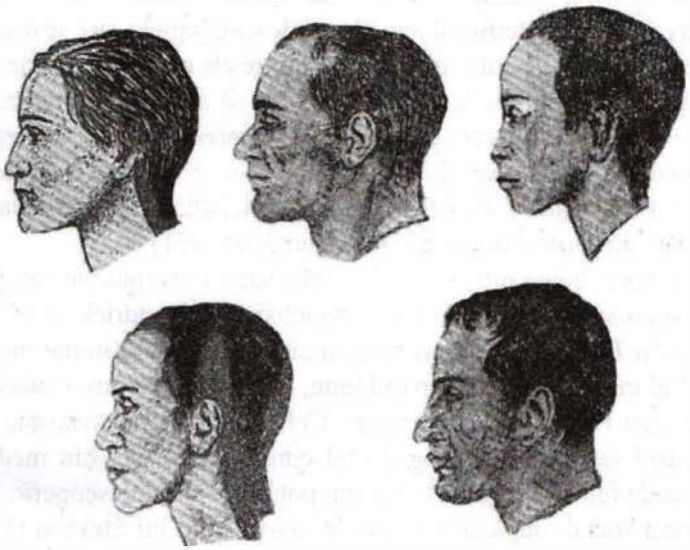


Fig. 1 – Reconstituirea chipurilor pe baza scheletelor descoperite la Orlea (apud Rişcuţia , C., Nicolaescu-Plopşor, Rişcuţia, I. 1969).

Fig. 2 – Cap de dac comatus (apud Daicoviciu 1965).

Fig. 3 – Cap de dac pileatus (tarabostes - nobil) (apud Daicoviciu, 1965).

Fig. 4 – Surcea - Faleră din argint (apud Sîrbu, Florea 2000)

Fig. 5 – Răcătău – fragment de vas cu reprezentarea unui călăreț cu barbă (apud Sîrbu, Florea 2000).

Fig. 6 – Femei geto-dace reprezentare pe Columna lui Traian (apud Daicoviciu 1965).

Elemente de religie şi magie la traco-daci

„Datinile, poveştile, muzica şi poesia
sunt arhivele popoarelor. Cu ele se poate
reconstitui oricând trecutul întunecat."

Alecu Russo,
Poesia poporană, 1845

Religia şi magia au avut o importanţă majoră pentru comunităţile umane din cele mai vechi timpuri şi, la unele populaţii, chiar din perioada actuală. Aceste aspecte spirituale s-au întrepătruns adesea, în diferite momente ale vieţii comunităţilor respective, din această cauză o serie de elemente fiind uneori greu de decelat şi de atribuit uneia sau alteia dintre manifestările spirituale.

Religia traco-dacilor a fost considerată de către Vasile Pârvan ca fiind monoteistă, *Zamolxis* şi *Gebeleisis* fiind considerate a fi doar două dintre numeroasele atribute ale Marelui Zeu, care locuia în cer şi, de aceea, geto-dacii se bucurau să moară şi să-şi trimită sufletele la el (Daicoviciu 1965: 168). Cercetările ulterioare au dovedit însă că, la fel ca la celelalte populaţii indo-europene, aceasta era de tip politeist şi avea un caracter urano-htonian. De altfel, există numeroase referiri la divinităţi diferite, care se regăsesc în unele dintre sursele antice scrise (Herodot, Virgiliu, Ovidiu etc.). În plus, ele sunt documentate prin descoperirile arheologice, care au scos la iveală diverse tipuri de sanctuare şi temple, construcţii cu absidă, gropi rituale sau vetre de foc decorate, folosite tot în scop ritual (la Bucureşti-*Mihai Vodă*, Popeşti-*Novaci*, Radovanu-*Gorgana a Doua* etc.) (Turcu 1976: 138; Turcu 1979; Trohani 2007: 227-230; Şerbănescu *et alii* 2009: 245-254; Bodò 2013: 25-45; etc.).

Este interesant însă şi faptul că fragmente provenind din astfel de vetre s-au descoperit în unele morminte, cum ar fi *Tumulul C.2* cu mormântul principal *M.10* de la Zimnicea (de incineraţie), unde se afla o vatră miniaturală decorată. O descoperire similară, a unei vetre miniaturale ornamentate şi a unor „căţei de vatră" tot de dimensiuni reduse, a fost scoasă la iveală din *C.18*

de la Zimnicea, din înmormântarea unui luptător. Ambele morminte sunt datate în sec. IV î.H.

O altă descoperire a unei vetre miniaturale este cea de la Fântânele, într-un tumul situat la 6,5 km vest de aşezarea şi necropola getică de la Zimnicea. Este vorba despre o amenajare funerară deosebită. Astfel, groapa mormântului era situată excentric faţă de centrul tumulului, avea colţurile rotunjite şi malurile căptuşite cu trunchiuri de stejar, având un capac din lemn, probabil tot de stejar. Fundul gropii, bine netezit, era acoperit cu un strat gros de circa 1 cm de lut vineţiu. Spre colţul dinspre nord al laturii de vest, se aflau resturile cinerare care, pe baza inventarului (7 vârfuri diferite de lance, 2 fragmente mici de ocru roşu, 5 mărgele de lut galben şi 1 de sticlă), au aparţinut, probabil, unui luptător şi unei femei. În zona estică a gropii se aflau o amforă thasiană şi o cană din bronz. Spre centrul gropii, pe un pătrat uşor înălţat faţă de fundul acesteia, se afla o vatră pictată în miniatură. Acest mormânt a fost datat în a doua jumătate a sec. IV î.H.

Maria Comşa considera că ornamentele vetrelor decorate din zona extracarpatică şi de la sud de Dunăre au un simbolism propriu. Astfel, formele patrulatere (pătratele, dreptunghiurile, romburile) şi cercurile de pe acestea sunt considerate a fi fost simboluri solare simple, sau complexe atunci când erau asociate în diverse moduri (cu rozete, cu arborele vieţii sau cu şarpele), iar prezenţa „funiei" era cea care asigura legătura dintre om şi astre, cea care, în tradiţia populară românească, este numită „funia cerului" (Comşa M., 1996: 129-155). Silviu Sanie arăta, de altfel, că pătratul, ca şi alte forme geometrice folosite pentru decorarea vetrelor, avea la geto-daci un bogat simbolism, legat în principal de pământ, de universul creat, dar şi de semnificaţia cifrei 4 (referitoare la anotimpuri, punctele cardinale, cele patru elemente de bază ale universului – apă, foc, aer, pământ) (Sanie, 1995: 162 şi urm.).

Este interesantă şi persistenţa simbolurilor solare amintite. Astfel, Romulus Vulcănescu (1985: 369) menţionează decorul de pe o poartă din satul Rozavlea din Maramureş cu trei pătrate concentrice, cel mai mic dintre ele fiind împărţit în patru prin diagonalele sale. După cum subliniază Maria Comşa (1996: 141, nota 26), acest tip de ornament este cel care apare şi pe vetrele descoperite la Zimnicea, Fântânele, Vlădicească şi Popeşti-*Novaci* (Fig. 1).

Aceloraşi vetre, Valeriu Sîrbu le conferă şi o posibilă funcţionalitate magică, dar şi legătura lor cu cultul zeiţei *Hestia-Vesta* (Sîrbu 1997b: 39).

Dacă în lumea tracică din sud vetrele au avut puternice influenţe directe provenind din lumea greacă în ceea ce priveşte ornamentaţia lor, la geţii din nordul Dunării acestea au fost atât directe, prin coloniile greceşti din porturile de la

Pontul Euxin, cât şi indirecte, prin tracii de la sud de Dunăre (Sîrbu 2000a: 22). Ele s-au diminuat substanţial în zona intracarpatică a României. Totuşi, existenţa vetrelor de acest tip atât la nord, cât şi la sud de Dunăre reflectă o ideologie comună lumii traco-dace, iar faptul că s-au răspândit de la sud spre nordul fluviului indică relaţiile strânse existente între populaţiile de pe cele două maluri ale acestuia (Comşa M. 1996: 129-155).

Pentru vetrele decorate însă, există şi o altă interpretare. Dat fiind faptul că ele au fost descoperite în importante centre militare, politice, economice şi religioase ale traco-dacilor, cum ar fi cetăţile de la Popeşti, sau Radovanu, se consideră că puteau fi utilizate ca instrumente de măsurare a terenurilor, astfel de ustensile existând, de altfel, atât la greci, cât şi la romani. Grecii le foloseau pentru zonele urbane, deoarece agricultura nu constituia o sursă principală de venituri. Romanii însă, la care instrumentul respectiv este menţionat în numeroase surse scrise, fiind denumit *groma*, îl utilizau pentru scopuri multiple, cum ar fi: construcţiile cele mai diverse – de canale, apeducte, viaducte –, dar şi în organizarea şi administrarea terenurilor agricole (Morintz 2013: 255-257). Astfel de vetre decorate, dar miniaturale, s-au găsit şi în Bulgaria, la Seuthopolis, Sveshtari şi Kabyle (Fehér 1934: 110 şi urm.; Dimitrov, Čičicova 1978: 48-53, fig. 74-78).

„Căţeii de vatră" este foarte posibil să fi avut atât o funcţie utilitară, cât şi una cultică, fiind descoperiţi atât în aşezări, dar nu în toate locuinţele, cât şi în unele morminte (Sanie 1995: 101-105). Este posibil ca aceste obiecte să fi fost folosite în cultele neoficiale, adică familiale, sau ale unor grupuri înrudite, cum era, de exemplu, cultul strămoşilor. Dat fiind că berbecul era în mod frecvent destinat sacrificiilor, iar „căţeii de vatră" erau adesea decoraţi cu capete de berbec, animalul respectiv a fost asociat mai ales cu focul sacrificial, cu cel domestic, dar şi cu fecunditatea familială. În plus, este posibil ca, la fel ca în alte părţi ale lumii, el să fi fost emblema unui zeu al focului, în general, sau al celui solar, în special (Sanie 1995: 104).

Se pare că cultele comunităţilor geto-dace erau de două tipuri, adică cele oficiale, practicate de toată lumea în temple, sau sanctuare, cum erau cele de la Sarmizegetusa, Popeşti-*Novaci*, Bucureşti-*Tei*, şi cele neoficiale, folosite de grupuri mai mici de oameni sau doar de anumite familii.

Clasa preoţilor era cea care oficia ceremoniile religioase oficiale şi care impunea maselor anumite precepte, fiind de un real sprijin aristocraţiei şi regelui. Marele preot dispunea de o mare autoritate, care se exercita asupra tagmei bisericeşti, dar acesta avea o influenţă puternică inclusiv asupra regelui şi aristocraţiei, deci era implicat şi în treburile statului (Daicoviciu 1965: 170).

Exista însă şi o categorie de călugări sihaştri (*skistai*) asceţi, care nu se căsătoreau, nu se hrăneau cu carne şi trăiau izolaţi, de obicei în peşteri. Conform interpretării date de specialistul bulgar D. Dečev termenului *ktiskai*, cu care aceştia erau desemnaţi de Strabon, ar fi vorba despre o coruptelă a lui *skistai*, care însemna „cei care se abţin de la plăcerile lumeşti". După cum aminteşte tot Strabon, poporul îi numea „călători prin nori". Unii specialişti consideră că li s-a spus aşa datorită preocupărilor acestora legate de astronomie (Daicoviciu 1965: 171). Mircea Eliade însă arăta că e posibil ca aceştia să fi fost dansatori sau şamani misi sau geţi, consideraţi „călători prin nori" şi din cauză că foloseau fumul de cânepă pentru a intra în transa extatică (Crişan 1986: 391; lucrarea de referinţă a autorului privitoare la medicina traco-dacilor este Crişan 2007). Această plantă cu efecte halucinogene a fost menţionată şi de Pomponius Mela, care spunea că tracii îi aruncau seminţele în foc atunci când petreceau, iar mirosul lor le producea o stare de euforie similară beţiei (Iliescu *et alii* 1964: 43).

Şamanii erau cei care performau cultele neoficiale. Ei se ocupau atât de unele aspecte religioase ale vieţii oamenilor, de cele medico-sanitare, dar şi de efectuarea unor practici magice, care erau de o mare importanţă în acea vreme şi în care se foloseau adevărate truse specializate, cu figurine antropomorfe, zoomorfe sau alte obiecte cu rol magic.

Între divinităţile traco-dace, existau unele de prim rang, cel mai important fiind numit uneori şi Marele Zeu, zeul războiului similar lui *Marte* al romanilor sau *Ares* la greci, care este identificat adesea cu *Zamolxis*. În epoca romană acesta este numit *Derzelas*, fiind adoptat de grecii din coloniile de la Pontul Euxin şi având caracter htonian (Crişan 1986: 409). Interesant este şi faptul că redarea Marelui Zeu şi a Marii Zeiţe sub formă de oameni apare abia în sec. V-IV î.H., continuând şi în secolele următoare (Crişan 1986: 434).

Pentru Marele Zeu, deşi se făceau periodic sacrificii, se menţionează şi întâmpinarea cu tobe a tunetelor trimise pe Pământ, dar şi ameninţările prin tragerea săgeţilor cu arcul în văzduh, adresate zeului de către geţi (Cotiugă, Alexianu 2001: 136). Marte era venerat prin sacrificii umane, în special cele ale prizonierilor de război, după cum afirmă Iordanes, în *Getica* (Cotiugă, Alexianu 2001: 223). Se pare că această divinitate a cerului cu fulgere şi tunete (a furtunii) este caracteristică lumii indo-europene, fiind regăsită şi la alte populaţii. Foarte disputată între specialişti este existenţa lui *Gebeleisis* care este considerat fie acelaşi zeu ca şi *Zamolxis*, dar definit cu alte atribute ale sale, fie rezultat dintr-un sincretism religios, fie un altul, de natură htoniană (Crişan 1986: 360 şi urm., 369. Vezi şi Sanie 1995: 197-199).

Pe *Zamolxis*, sau *Zalmoxis*, Herodot îl numeşte om, dar şi *daimon*, adică muritor mânat de o forţă supranaturală. Termenul respectiv desemnează sufletele celor decedaţi, care exercită o influenţă puternică asupra comunităţii din care au plecat şi cărora le sunt adresate purificările, dar şi riturile expiatorii (Crişan 1986: 371). Strabon, dar şi Appolonius din Tyana, spuneau că el a fost iniţial om, sclav şi discipol al învăţatului Pitagora, şi, după ce a revenit printre ai lui, a început să răspândească ideea de nemurire a sufletului, ceea ce i-a făcut neînfricaţi pe războinici. Din acest motiv, împăratul Iulian (331-361 d.H.) îi considera pe geţi ca fiind „mai războinici decât oricare dintre oamenii ce au trăit cândva – şi aceasta nu numai datorită tăriei trupului lor, dar şi pentru că îi convinsese să fie astfel slăvitul lor Zamolxis" (Cotiugă, Alexianu 2001: 137). Datorită prestigiului câştigat, *Zamolxis* a devenit mai întâi preot al „zeului cel mai slăvit de ei" (Strabon, *Geografia*, VII, 3, 5), apoi el însuşi zeu (Cotiugă, Alexianu 2001: 140 şi urm.), în fiecare an fiindu-i sacrificat prin înjunghiere „cel mai vrednic dintre cei ce se îndeletnicesc cu filosofia. Cei care nu sunt aleşi se mâhnesc amarnic, spunând că au fost lipsiţi de un prilej fericit", după cum spune Clemens din Alexandria (150-216 d.H.). Deşi *Zamolxis* (zis şi *Zalmoxis* sau *Salmoxis*), după cum subliniază Herodian Gramaticul (sec. II d.H.) (Cotiugă, Alexianu 2001: 121), sau *Gebeleisis* după cum e numit de Herodot, a fost trac, unele surse îl descriu ca fiind grec (Hellanicos, *Obiceiuri barbare*) (Cotiugă, Alexianu 2001: 116, 119, 126-128). Mnaseas (fr. 23) spune că zeul *Cronos*, cinstit de geţi, se mai numeşte şi *Zamolxis* (Cotiugă, Alexianu 2001: 11). Despre cultul lui *Gebeleisis*, amintit doar de Herodot, Mircea Eliade (1992: 173) spune că acesta este greu de reconstituit, dar această divinitate fie a fost unificată cu o alta, fie a continuat să existe sub un alt nume.

Marea Zeiţă, divinitatea htoniană numită şi *Bendis*, corespunzătoare zeiţei *Artemis* de la greci şi *Dianei* de la romani, este asociată, în principal, cu pământul şi vegetaţia, fiind, de altfel, o continuare a credinţelor religioase anterioare perioadei traco-dace, care vor fi perpetuate şi în perioada romană (Crişan 1986: 365). În lexiconul numit *Suidas* (*Sudas*) apare o zeiţă cu numele *Zamolxis*, fără a se oferi şi alte detalii (Daicoviciu,1965: 172; Crişan, 1986: 367-369).

Există şi o divinitate feminină, stăpână a vetrei şi focului, ca *Hestia* Greciei, sau *Vesta* romanilor, protectoarea vetrei şi a focului, după cum o descrie Diodor din Sicilia (Crişan 1986: 367, 398 şi urm.). De altfel, cultul vetrei este documentat şi prin descoperirile arheologice, însă fără să se ştie cu certitudine cărei divinităţi sunt oferite resturile de vetre descoperite în gropile de cult (Crişan 1986: 399).

Un alt zeu este *Musaios*, despre care se ştie, conform legendelor, doar că a fost „învăţătorul sau elevul lui Orfeu şi slujitor al cultului Demetrei la Eleusis" (Crişan 1986: 373).

Fluviul Dunărea, se pare, ar fi fost şi el considerat o divinitate (Daicoviciu 1965: 169). De altfel, în *Comentariile gramaticului Servius* ale lui Vergiliu se menţionează faptul că, înainte de a pleca la luptă, dacii obişnuiau să bea apă din *Istru* (n.a. Dunăre), ca pe un „vin sacru", jurând că nu se vor mai întoarce decât dacă vor fi învingători (Cotiugă, Alexianu 2001: 220). Nu trebuie însă să credem că doar Dunărea avea un cult al ei. În mod cert, existau divinităţi de mai mică importanţă, dar care patronau lacurile sau izvoarele, în special pe cele cu efecte terapeutice, credinţe prezente la multe populaţii antice. La sud de Dunăre, dar şi la tracii nordici, exista cultul lui *Esculap* (Crişan 1985: 136). Ion Horaţiu Crişan considera că geto-dacii dispuneau de conducte pentru apa de băut, sau pentru cea de spălat şi terapeutică, acestea fiind făcute din ceramică sau din lemn. Izvoarele de la Geoagiu, Călan şi Băile Herculane, exploatate din plin de către romani, au fost cunoscute de geto-daci înainte de venirea acestora (Crişan 1985: 138). Desigur, cea mai faimoasă în epocă a fost staţiunea balneară de la Băile Herculane, unde veneau la tratament diverse personalităţi ale vieţii publice, cum era guvernatorul Moesiei, Calpurnius Iulianus. Alte staţiuni, de mai mică importanţă şi renume, erau cele de la Buziaş sau Bala (Crişan 1985: 142).

Ca un exemplu referitor la divinităţile care patronau diferite ape, curgătoare sau nu, la Conţeşti (jud. Argeş), pe malul unui lac, s-au găsit două zone de formă ovală, pe care se aflau depuse oase de animale arse, asociate cu un bogat inventar, alcătuit din vase fragmentare getice şi elenistice, podoabe, reprezentate de mărgele, fibule şi brăţări, ca şi elemente ale echipamentului militar, cum sunt vârfurile de săgeţi, pintenii, cuţitele. Aceasta este considerată o ofrandă colectivă adusă unei posibile divinităţi protectoare a izvoarelor.

Printr-o altă descoperire, dintr-o mlaştină de la Lozna (jud. Botoşani), la care se ajungea pe un „drum" construit din bârne de lemn, s-au scos la iveală o serie de unelte agricole şi de dulgherie, 2 pumnale, un vârf de lance şi o zăbală, toate depuse într-o ladă, tot din lemn (Sîrbu 1997b: 44).

În ceea ce priveşte societatea, diviziunea ei prin prisma ideologiei indo-europene era următoarea:

Regele era un personaj deosebit de important, dar care, conform mentalităţii arhaice, nu avea un statut permanent, el trebuind, periodic, să-şi confirme puterile printr-o serie de probe la care era supus. Fiind cel mai de seamă reprezentant al societăţii din care făcea parte, nu trebuia să-i lipsească vigoarea

fizică şi capacitatea intelectuală, pentru a face faţă tuturor provocărilor care puteau apărea. Atunci când nu le mai putea face faţă, regele era ucis (Sîrbu 1997c: 62 şi urm.; Sîrbu, 2000c: 110). Se pare însă că regele nu era divinizat ca în Orientul antic sau, mai degrabă, acest lucru nu a putut fi documentat până acum (Florea 1997: 16; Sîrbu 1997c: 57).

De un real sprijin îi erau regelui războinicii, fapt dovedit şi de existenţa unor cetăţi cu rol militar, cum sunt cele de la Blidaru, Piatra Neamţ-*Bâtca Doamnei* etc. Un rol important îl avea şi casta sacerdotală, care asigura legătura dintre religia oficială şi puterea armată. Ca argument în acest sens există unele cetăţi cu poziţie şi funcţie strategică, în apropierea cărora nu erau locuinţe civile, dar existau sanctuare (Florea 1997: 16). Marele Preot dispunea de o mare autoritate asupra clasei sacerdotale, dar, în momente deosebite, este posibil ca el să fi fost chiar înlocuitorul regelui (Florea 1997: 17), deşi o astfel de poziţie a acestuia nu este acceptată de unii specialişti.

Bărbaţii aristocraţi erau cei care, în Asia Mică, Macedonia şi Tracia, se ocupau de vânătoare şi război, preoţimea era practicanta sacrului, în timp ce oamenii de rând se preocupau de agricultură şi creşterea animalelor (Sîrbu, 2000c: 107). Preoţii se bucurau de mare prestigiu, la fel ca şi druizii celţi, fiind puternic implicaţi în viaţa societăţii, inclusiv în sentinţele juridice (Crişan, 1986: 395). Totuşi, Ion Horaţiu Crişan considera că exista o separare a puterii politice şi a celei religioase (Crişan, 1986: 407). Dată fiind această diviziune socială, putem aprecia că reprezentarea Cavalerului Trac este cea a unui *basileus*. În plus, Valeriu Sîrbu subliniază „existenţa unor credinţe şi rituri deosebite pentru regi şi aristocraţie", ceea ce sugerează deci „caracterul lor iniţiatic" (Sîrbu, 1997c: 62). Cavalerul Trac este o divinitate de mai mică rezonanţă, specifică provinciilor Tracia şi Moesia Inferior (Ghinoiu, 1995: 33). În perioada romană el îşi diminuează prezenţa la tracii de nord, fiind însă frecvent regăsit în reprezentările de la sud de Dunăre (Crişan 1986: 367).

Referitor la faptul că acest Cavaler Trac ar reprezenta o singură persoană (*basileus*) în diferite stadii ale vieţii, sau un personaj generic pentru casta respectivă, acesta reprezintă încă un subiect de dezbatere între specialişti.

Unele reprezentări figurative, cum ar fi cele de pe cnemida de la Agighiol şi coiful de la Băiceni (din România), plăcuţele de la Letniţa (Fig. 2), centura de la Lovec, sau cupa de la Iakimovo (din Bulgaria) redau un călăreţ, considerat de Ion Horaţiu Crişan ca fiind Marele Zeu, având ca atribute principale vulturul, ca simbol al cerului, şi şarpele, ca simbol al pământului.

Într-o altă interpretare, se spune că este vorba, de fapt, despre Cavalerul Trac, aflat în ipostaze diferite, în scene de vânătoare (în care apar şi diferite

animale, ca leu, lup, urs, mistreţ; cum ar fi cele identificate în tezaurul de la Letniţa, din Bulgaria) sau de război (Sîrbu, 2000c: 111) sau de existenţa unei divinităţi specifice tuturor geţilor, aşa cum sunt reprezentările de pe unele piese din tezaurele de la Agighiol sau Peretu (Sîrbu 1997c: 62). Pe de altă parte, Valeriu Sîrbu subliniază faptul că, în reprezentările existente, Cavalerul Trac nu poartă nici coif, nici arme ca pumnalul, spada sau sabia şi nici nu este redat în scene de luptă între oameni. De altfel, singurele arme ofensive care sunt redate cu astfel de personaje sunt arcul cu săgeţi, lancea şi suliţa, dar fără ca acestea să fie reprezentate în poziţie de atac. Dimpotrivă, ele apar doar ca accesorii ale cavalerului. Arcul însă are şi o semnificaţie sacră, fiind important pentru iniţierea luptătorului erou, menit să devină viitorul rege. Pe de altă parte, lancea şi suliţa sunt considerate a fi fost atribute ale regelui deja învestit (Sîrbu 1997c: 62; Sîrbu 2000b: 56).

Dat fiind că reprezentările Cavalerului Trac au fost redate uneori împreună cu simboluri solare, ca în cazul craterului de la Dušanty şi al vasului *pithos* de la Zimnicea (Fig. 3), el a fost asociat şi cu cultul solar (Sîrbu 2000c: 115). De altfel, cultul solar se pare că a avut o pondere foarte importantă, după cum se poate deduce din descoperirile arheologice din aşezări, dar şi din practicarea ritului incineraţiei din necropole. Desigur, un argument în plus privind existenţa unui cult al Soarelui este şi faptul că multe dintre sanctuarele descoperite de către arheologi nu aveau acoperiş din construcţie.

Interesant este faptul că, după apariţia creştinismului pe teritoriul României, o serie de divinităţi păgâne au fost înlocuite cu sfinţi creştini, astfel încât, în locul Cavalerului Trac, a apărut Sfântul Mucenic Gheorghe, care păstrează numeroase dintre atributele primului menţionat (Ghinoiu 1995: 34).

Cavalerii danubieni sunt tot divinităţi locale legate de cultul Soarelui, care apar în reprezentările figurative ca tineri purtând o tunică scurtă, cu mantie şi bonetă de tip frigian. Se pare că cultul acestora continuă şi în perioada romană (Crişan 1986: 412).

Pe baza informaţiilor existente, în diferite secvenţe temporale, religia traco-dacilor a fost interpretată conform celor trei opinii dominante ca fiind: monoteistă, dualistă sau politeistă. Spre deosebire de tracii de la sud de Dunăre care aveau culte htoniene şi legate de natură, ramura nordică avea preponderent o religie cu caracter urano-solar, care se păstra încă din Epoca Bronzului (Crişan 1986: 431, 433). Religia geto-dacilor este considerată însă a fi fost politeistă individualizată, la fel ca şi a altor populaţii indo-europene.

Practicile magico-religioase

Traco-dacii sunt menţionaţi în sursele antice ca fiind adepţi ai practicilor magico-religioase. Ele aveau drept rezultat, după dorinţa celui ce le iniţia, schimbări în bine sau în rău, care îl afectau pe cel vizat, sau comunitatea sa, prin implicarea zeilor. Aceştia ascultau de dorinţele exprimate de oficianţii unor astfel de ceremonii, care erau, adesea, preoţi, mai ales când se aflau în anturajul regilor. În opinia noastră, credem că, pe baza observaţiilor arheologice, putem presupune şi exercitarea unor astfel de practici şi de către alte persoane, care aveau mai degrabă funcţia de şamani, cu rolul de a proteja fie anumite persoane, fie întreg tribul, fie grupul din care proveneau. În plus, ele aveau şi rolul de vindecători, fiind ceea ce în literatura ştiinţifică de limbă engleză se numeşte „*medicine man/woman*" – cunoscători ai tainelor care puteau duce la însănătoşirea oamenilor bolnavi, dar şi terapeuţi (Comşa A. 2008: 77-90).

Tratarea bolilor se făcea holistic, adică incluzând laolaltă trupul şi sufletul în acelaşi timp, ceea ce reprezenta o abordare medicală foarte avansată pentru perioada respectivă. Una dintre mărturiile scrise cele mai relevante în acest sens este cea a lui Platon, din *Charmide*, care spunea că ochii nu pot fi îngrijiţi fără a lua în considerare corpul, şi nici acesta din urmă, fără a avea în vedere sufletul. El considera că, mai întâi, trebuia tratat sufletul, folosind descântecele, şi nimeni nu trebuie să procedeze în alt mod (Cotiugă, Alexianu 2001: 117).

Pentru a avea un termen de comparaţie actual, astfel de tratamente se efectuau în trecut, dar se practică şi în prezent de către chinezi, care, după cum se ştie, au o medicină holistică complexă şi foarte evoluată. De altfel, medicina empirică a geto-dacilor era bine conturată în epoca respectivă. Din acest motiv, datorită şi bunei sale documentări din punct de vedere arheologic, Vasile Pârvan considera că este posibilă identificarea divinităţii daco-romane *Hercules Invictus* (*Hercule cel Nebiruit*) cu o alta, similară traicului *Esculap*. Totuşi aceştia nu erau văzuţi ca doi zei distincţi, ci ca atribute ale unuia singur, zeul unic, deoarece, după cum am menţionat deja, savantul amintit a fost un înfocat adept al monoteismului la geto-daci (Daicoviciu 1965: 186).

Este necesar să subliniem faptul că, conform informaţiilor din sursele scrise ale Antichităţii, la traco-daci se foloseau atât tratamentele propriu-zise, cât şi descântecele, acestea din urmă fiind menite a înlătura eventualele spirite rele, care îl puteau poseda pe cel bolnav, sau uneori doar pentru a le reda bolnavilor o stare psihică mai bună, care era potrivită pentru aplicarea unui anumit tratament. De altfel, ca practică magico-religioasă propriu-zisă, efectuată exact

în acest scop, putem aminti trepanaţia, care a fost folosită pe teritoriul României din cele mai vechi timpuri şi până în zilele noastre, uneori în scop terapeutic, alteori magico-religios (Comşa A. 2008). De fapt, conform unei clasificări realizate de Lisowski şi preluate de Aufderheide şi Rodriguez-Martin (2003: 32), această practică putea fi realizată în trei scopuri principale, care sunt:

- terapeutic – pentru vindecarea diferitelor probleme de sănătate;
- magico-terapeutic – înlăturarea spiritelor rele;
- magico-ritual – prelevarea unor rondele osoase din craniu, pentru a fi purtate, de obicei, ca amulete.

Desigur, ea a fost utilizată la fel şi de către traco-daci. Din păcate, nu dispunem de dovezi certe privind folosirea ei în scop magico-religios pentru perioada la care ne referim, ele fiind greu de obţinut pentru o vreme atât de îndepărtată. Totuşi, unele cazuri au existat cu siguranţă, deoarece astfel de situaţii au fost documentate în Epoca Bronzului din România (în cimitirul *C.1* de la Zimnicea, din perioada târzie a Epocii Bronzului, la un adolescent sau adult tânăr din *Mormântul nr. 41B*, din al cărui craniu s-a păstrat doar un fragment de frontal, cu urmele unei trepanaţii efectuate pentru prelevarea de rondele osoase) (Necrasov *et alii* 1973: 111). Rondelele osoase, chiar dacă nu sunt documentate în România pentru perioada în care au vieţuit traco-dacii, au fost folosite o perioadă îndelungată de diversele comunităţi din regiunea balcano-carpato-dunăreană (Fig. 4).

La Histria-*Bent*, în *Mormântul nr. 23* datat în perioada hallstattiană, care a aparţinut unui individ de sex masculin în vârstă de 30-40 de ani, s-a observat prezenţa unei trepanaţii pe craniul acestuia, în regiunea parietalului drept. Intervenţia avea urme evidente ale unui proces de vindecare, care s-a derulat destul de intens. Neexistând traumatisme sau lovituri pe craniul respectiv, nu s-a putut stabili în mod cert scopul pentru care a fost efectuată trepanaţia, dar individul a supravieţuit mult timp după intervenţia respectivă. Desigur, putea fi vorba şi de o intervenţie în scop magico-religios (Necrasov 1977: 133 şi urm.) (Fig. 5).

O problemă similară a existat şi în cazul craniului trepanat de la Poiana (*P.I.1*), care provenea de la o femeie de 40-50 de ani. În acest caz intervenţia era situată pe sutura coronară (Fig. 6). Femeia a murit la scurt timp după ce a fost trepanată, după cum ne indică osteofitele de mici dimensiuni existente pe marginea operaţiei. În situaţia la care ne referim, din nou nu se cunoaşte exact scopul efectuării operaţiei, dar se apreciază că ea putea fi executată fie pentru regularizarea marginilor unei fracturi craniene, pentru vindecarea unor

convulsii, pentru o cauză metafizică sau pentru un ritual de consacrare, niciunul dintre ele nefiind exclus (Necrasov *et alii* 1959: 25 şi urm., pl. VIII; Drîmba 1984: 799).

Pentru a completa imaginea celor care erau practicanţi ai ritualurilor magice, putem spune că, pe lângă trepanaţie, care se află în directă legătură cu corpul uman, observăm că existau şi alte practici, în care omul era vizat ca întreg, sau doar ca *pars pro toto*.

Astfel, în unele situri, s-au descoperit adevărate truse magice, care cuprindeau fie doar figurine antropomorfe, fie doar zoomorfe, în ambele cazuri acestea fiind asociate cu alte obiecte cu posibile semnificaţii magice, ca vase miniaturale, pâini sau covrigi de mici dimensiuni modelaţi din lut, obiecte în formă de seminţe sau sâmburi, bile, discuri, cilindri, cuburi, inele, stele, zornăitori, zaruri, clopoţei, roţi solare, calapoade pentru modelarea vaselor, dălţiţe şi toporaşe în miniatură, unele dintre toate acestea având incizii sau perforaţii şi fiind găsite împreună cu alte accesorii care, în mod sigur, erau folosite în ritualuri magico-religioase, cum ar fi: carapacele de broască-ţestoasă, cochilii de la diferite specii de scoici sau melci, canini de animale perforaţi, vase în miniatură sau obişnuite, dar decorate cu simboluri cunoscute, ca brăduţul sau şarpele (Sîrbu, 1993: 68). Hadrian Daicoviciu (1965: 177) menţionează, de exemplu, un dinte de animal îmbrăcat într-o folie de argint.

Reprezentările de pâinici, covrigi, sâmburi şi seminţe erau asociate, în mod cert, cu anumite culte agrare. Vasele miniaturale serveau pentru prepararea unor alifii, poţiuni sau medicamente, folosite pentru a-i vindeca pe cei bolnavi (Sîrbu 1993: 69).

Astfel de truse sunt bine cunoscute la unele dintre populaţiile arhaice studiate de către etnografi sau antropologi. Literatura arheologică din România şi Bulgaria aminteşte însă şi existenţa unor truse magice din care lipsesc figurinele antropomorfe sau zoomorfe. Este interesant de menţionat aici şi faptul că descoperirea unor astfel de truse în interiorul unor locuinţe (de exemplu la Buneşti-Avereşti, Cucorăni, Polovragi, Dumbrava) indică funcţionalitatea lor, iar în morminte (de ex. la *Apollonia*, Independenţa, Zimnicea) arată ocupaţia avută de către cel decedat sau protecţia specială acordată acestuia în lumea de dincolo. În alte cazuri ele sunt expresia unor acte magice, cum ar fi depunerea de figurine în vase (ca la Hanska-*Toloacă* şi Poiana), sau grija ca acestea să nu fie profanate după actele sacre (ca la Ocniţa, Răcătău) (Sîrbu 1993: 69; Sîrbu 1997b: 46). Pe teritoriul României s-au descoperit numeroase astfel de obiecte şi truse. Valeriu Sîrbu apreciază că din epoca fierului au fost scoase la iveală circa 250 de figurine antropomorfe din circa 60 de localităţi şi mai mult de

200 de figurine zoomorfe, din aproximativ 30 de localităţi. Acestea au fost descoperite în locuinţe, în apropierea vetrelor, uneori fiind găsite în gropi, sub formă de depuneri în vase, mai rar fiind scoase la iveală din morminte. Pentru că circa o treime dintre figurinele antropomorfe au cavităţi, perforaţii sau orificii create din momentul modelării lor, având uneori şi urme de împunsături, se consideră că ele au fost folosite în „magia neagră", pentru a afecta negativ anumiţi indivizi, la fel ca în practicile *voodoo*.

Pe lângă corpul uman, reprezentat ca întreg, apar însă şi porţiuni ale acestuia, reprezentate în lut, sau uneori în diverse combinaţii artistice pe metal, despre care se consideră că ar avea, de asemenea, rol magic. De exemplu, ochii umani, care apar pe unele coifuri princiare tracice din aur, sau argint aurit, în opinia noastră erau lipsiţi de expresie, adică nu arătau furie sau teamă, dar aveau rol apotropaic pentru cel care purta coiful respectiv (Fig. 7). Mai degrabă, modul lor de redare este dat de anumite cutume, care se foloseau în arta traco-dacică. Bazându-se pe similitudinile cele mai apropiate ale acestui motiv decorativ cu lumea egipteană, fără a fi vorba despre un contact sau o transmitere indirectă a acestuia, Silviu Sanie adaugă la rolul apotropaic al ochilor de pe coifurile getice o extensie a interpretării. El arată că este posibilă redarea lor ca reprezentare a unei divinităţi solare (cum era ochiul lui Horus la egipteni), deoarece Soarele, cel care murea la apus, pentru a reînvia dimineaţă, era, „în numeroase credinţe, cel care face dreptate şi răzbună" (Sanie 1995: 144), acesta fiind, de altfel, un crez deosebit de important pentru un luptător.

Figurinele zoomorfe reprezentau aproape numai specii de animale sălbatice (lupul, mistreţul, ursul, taurul, vulturul etc.) existente în arealul tracic, fără a exista şi reprezentări fantastice. Urmele de violenţă asupra acestora lipsesc, ceea ce înseamnă că ele au fost utilizate în practici de „magie albă", pentru asigurarea înmulţirii şeptelului sau asigurarea succesului la vânătoare, prin câştigarea bunăvoinţei „spiritelor animalelor", pentru creşterea fecundităţii turmelor (Sîrbu 1993: 66-70).

Este de remarcat faptul că trusele magice nu s-au descoperit în sanctuare, deci nu erau folosite de către preoţi, ele aparţinând vulgului, adică populaţiei de rând, care practica medicina, mai degrabă laică (Turcu 1976: 137 şi urm.; Sîrbu 1993, 68-70; Sîrbu 1997b: 46), din care, adesea, porneau în ascensiunea lor socială şi şamanii.

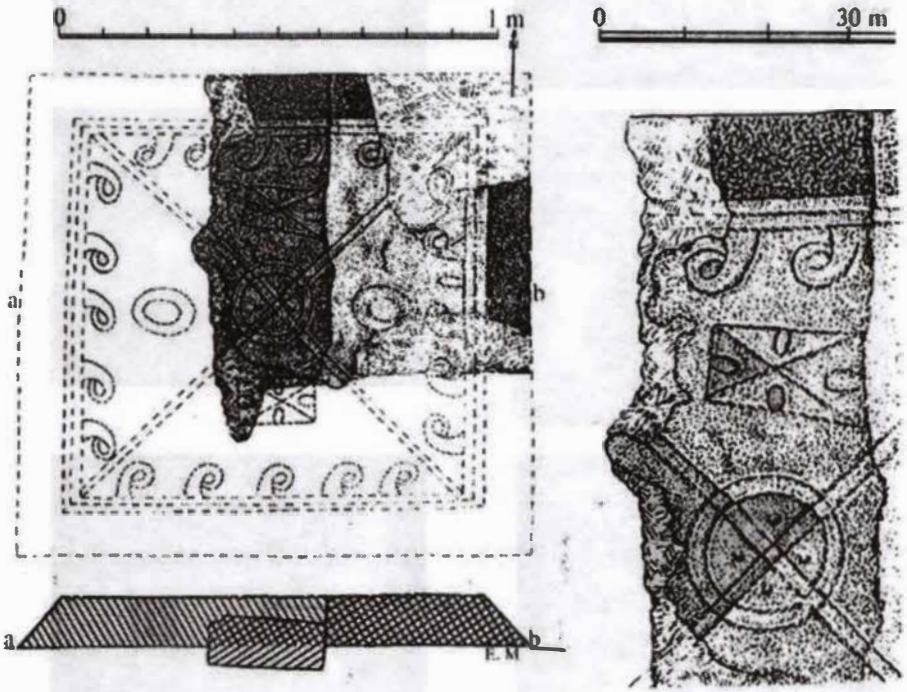


Fig. 1 – Vatră decorată de la Popeşti (apud Comşa M. 1996).

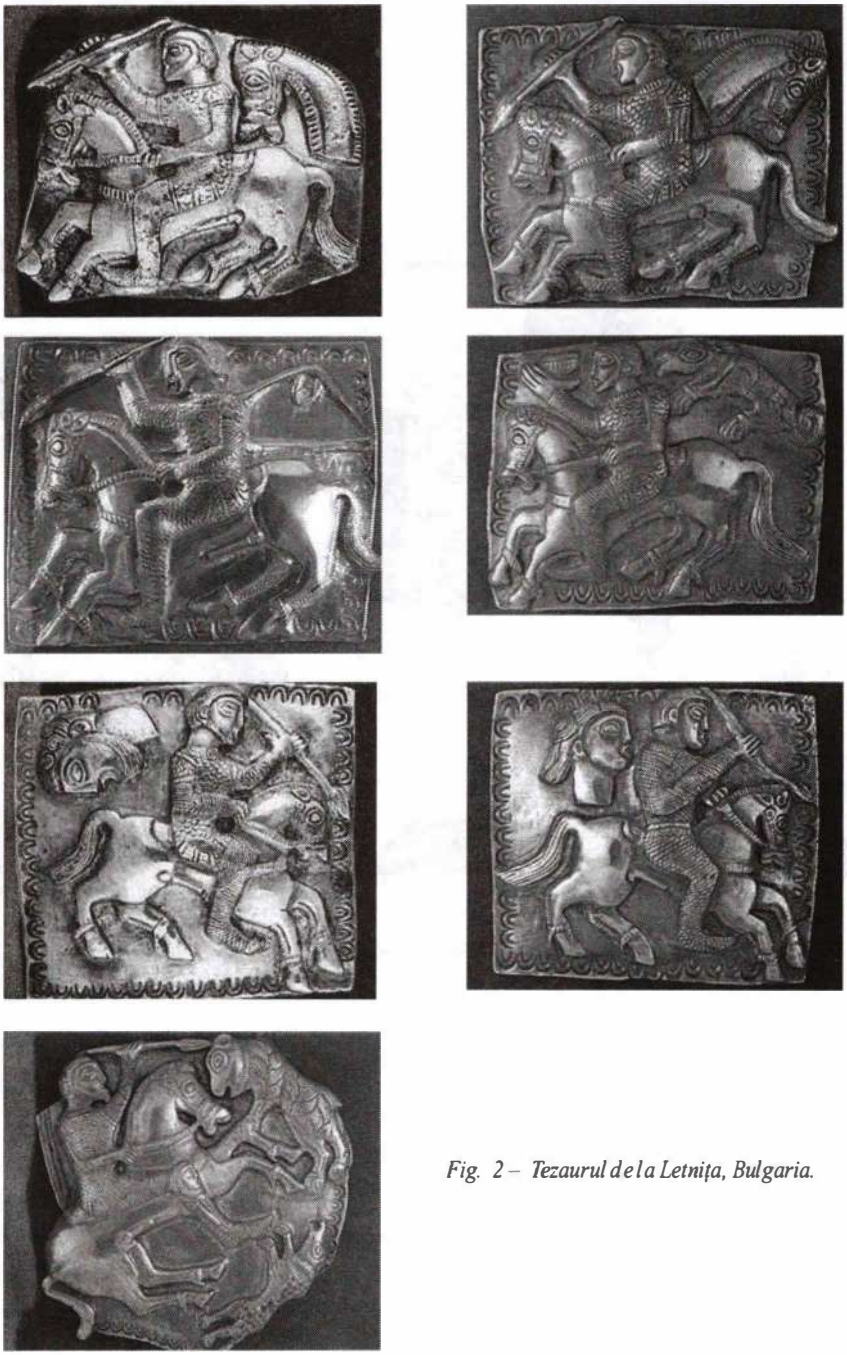
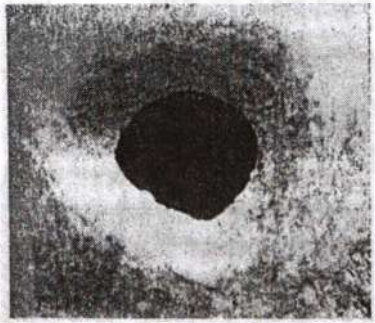


Fig. 2 – Tezaurul de la Letnița, Bulgaria.

Fig. 3 – Vasul pithos de la Zimnicea, cu reprezentarea unui călăreţ considerat a fi Cavalerul Trac (apud Sîrbu, Florea 2000).

Fig. 4 – Rondelă osoasă de la Raklo (apud Mikić 1998).

Fig. 5 – Craniul trepanat de la Histria Bent 1960 - M. 23 (prin amabilitatea doamnei Georgeta Miu).



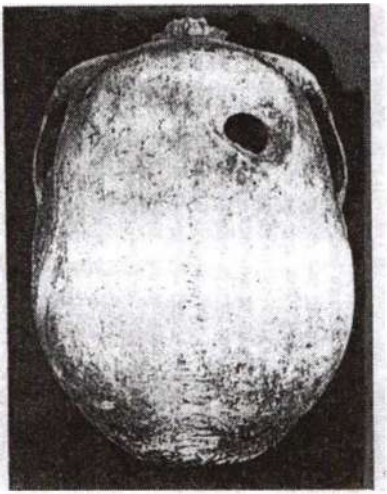


Fig. 6 – Craniul trepanat de la Poiana P.I. 1 (apud Necrasov, Floru, Nicolăescu-Plopşor 1959).

Fig. 7 – Coiful de la Poiana-Coţofeneşti (apud Sîrbu, Florea 1997).

Unele date de paleogenetică referitoare la traco-daci

Formarea marelui grup etnic al tracilor a început odată cu sfârşitul Epocii Bronzului şi a continuat la începutul primei Epoci a Fierului (Hallstatt). Tracii au ocupat teritoriul *Traciei*, *Moesiei*, *Macedoniei*, *Daciei*, *Scythiei Minor*, *Sarmaţiei*, *Bithyniei*, *Mysiei*, *Pannoniei*, dar şi alte regiuni din zona Balcanilor şi din Anatolia, în timp ce geţii de la nord de Dunăre au ajuns până dincolo de Bug. În zona carpato-dunăreană ei au vieţuit până în perioada romană târzie. Însă modul cum au apărut este foarte disputat de specialişti. Unii dintre ei, adepţi ai teoriei difuziunii culturale, sunt de părere că aceştia s-au format prin evoluţia comunităţilor locale, care trăiau pe teritoriul respectiv, încă de la sfârşitul Epocii Bronzului (Cardoş, Rodewald: 2013, 41). Alţii, care susţin teoria migraţionistă, consideră că triburile de pe cursul mijlociu al Dunării stau la baza formării acestor comunităţi, astfel încât populaţia locală a fost asimilată sau înlăturată de pe teritoriul locuit anterior. Triburile trace se învecinau la est cu cimerienii, înlocuiţi ulterior de către sciţi, la vest cu ilirii, la sud cu grecii. Evoluţia acestor populaţii a fost oprită parţial în secolul II d.H., când o parte a triburilor au fost cucerite de către romani. Triburile ne-romanizate au venit în contact cu numeroase populaţii migratoare, cum ar fi slavii, goţii, sciţii şi sarmaţii. Amestecul lor cu comunităţile locale a avut drept rezultat apariţia aşa-numitei culturi Sântana de Mureş-Cerniahov, prezentă atât în România, în Republica Moldova, dar şi în teritoriile Ucrainei de la nordul Mării Negre. Purtătorii ei au atacat constant provinciile de la marginea Imperiului Roman, situate pe Dunăre. În timp, ca urmare a prăbuşirii interne a imperiului, dar şi din cauza atacurilor populaţiilor „barbare", romanii s-au retras din această zonă (Varzari 2006: 17).

La fel ca şi arheologia, antropologia fizică sau lingvistica, paleogenetica a avut preocupări importante referitoare la localizarea anumitor populaţii, la migraţia lor sau la interrelaţiile dintre ele. În aADN-ul uman (engl. *ancient DNA*) este înmagazinată informaţia ereditară din cele mai vechi timpuri, acesta fiind practic o „cronică" a istoriei speciei umane.

Pentru unele dintre domeniile de studiu amintite, au fost emise câte două ipoteze, una statică şi una dinamică, acestea constituind subiectul unor intense dispute şi dezbateri între specialişti.

În arheologie, de exemplu, s-a pus problema dacă modificările apărute în cadrul culturilor materiale şi detectate arheologic provin dintr-o mişcare populaţională sau, pur şi simplu, dintr-o propagare culturală a anumitor elemente.

În antropologia fizică, specialiştii şi-au pus întrebarea dacă schimbările detectate în morfologia scheletelor sunt urmarea unei evoluţii *in situ* sau a interrelaţiei cu alte populaţii, nou venite pe teritoriile respective.

În paleogenetică, referitor la mişcările de populaţie, s-au formulat două modele principale. Un model populaţional static, numit „efectul în serie al fondatorului" (engl. „*serial founder effect*"), presupune că populaţiile au evoluat pe teritoriile pe care au locuit, după expansiunea din Africa, realizând schimburi genetice numai în mică măsură, până acum circa 500 de ani, când ele s-au intensificat semnificativ.

Modelul dinamic, al „difuziunii demice" (engl. „*demic diffusion*") şi cel al „valului avansării" (engl. „*wave of advance*"), explică procesul de neolitizare din Europa pornind dinspre Orientul Apropiat, ca şi înlocuirea treptată a populaţiilor de vânători-culegători cu cele de fermieri.

Modelele respective au fost însă avansate înaintea studiilor genomice care se fac în prezent. Acestea au luat amploare în deceniul opt al secolului XX, o sinteză a acestora fiind publicată în 1994, sub titlul *The History and Geography of Human Genes*, reunind datele istorice, lingvistice şi genetice ale umanităţii. În prezent, datorită progresului extrem de rapid al tehnologiei, ca şi al metodelor folosite pentru obţinerea unor astfel de informaţii, are loc o reevaluare a datelor mai vechi, prin mijloacele actuale, care sunt mult mai exacte şi mai eficiente decât cele anterioare. Noile modele rezultate după aceste studii indică faptul că, la contactul dintre două populaţii, de cele mai multe ori, nu are loc o înlocuire a uneia cu alta, ci, dimpotrivă, apariţia de amestecuri interpopulaţionale (Pickerell, Reich 2014: 377).

Paleogenetica despre traci

Genetica a fost definită de către W. Bateson în anul 1905, fiind domeniul care se ocupă de studiul eredităţii şi al variabilităţii. Termenul provine de la cuvântul grecesc *gennao* – care înseamnă „a da naştere" (Raicu 1980: 11). Deşi, la început, a fost privită cu reticenţă de către comunitatea ştiinţifică, genetica s-a dezvoltat foarte rapid, în concordanţă cu progresul tehnic, ducând la o schimbare radicală a concepţiei despre lumea vie.

Paleogenetica, la rândul ei, este un subdomeniu al geneticii, care se ocupă cu studiul ADN-ului din vechime.

Primele studii de paleogenetică pe aADN au fost iniţiate în China, pe aşa-numita *Old Lady of Mawangtui*, o mumie veche de 2.000 de ani, din care

o echipă de specialişti de la *Hunnan Medical School* a extras aADN dintr-un cartilaj costal în anii '80 ai secolului trecut (Cardoş, Rodewald 2013: 44). De atunci, mijloacele tehnice au evoluat foarte mult, în ultimele decenii fiind concepute diverse metode de studiu al ADN-ului, inclusiv cele necesare pentru studiul aADN-ului.

Investigaţiile referitoare la aADN se efectuează în prezent pe resturi de plante, animale sau oameni. În cazul celor din urmă, metoda se bazează pe prelevarea de ADN din ţesuturi, acestea provenind din oase sau dinţi de la schelete din vechime, iar analiza lor este derivată din cea aplicată pe omul modern. De obicei, aADN-ul se păstrează mai bine în dinţi, dat fiind că ei sunt ultima parte a scheletului care se descompune în timp, posibil datorită stratului de smalţ care îi acoperă. Eşantioanele osoase trebuie să fie protejate împotriva contaminării cu alte tipuri de ADN, fenomen care se poate produce foarte uşor, atât la recoltarea din sit, cât şi ulterior. Există câteva metode diferite de extragere a aADN-ului, care, după aceea, este controlat încă o dată, pentru a preveni contaminarea lui (în special de către operator), fapt care ar duce la o schimbare radicală a rezultatelor studiului.

Următoarea etapă este amplificarea ADN-ului extras, prin reacţie simplă sau dublă PCR (engl. *Polymerase Chain Reaction* – reacţie de polimerizare în lanţ) şi curăţarea produselor rezultate. În partea finală a procesării aADN-ului, se derulează secvenţierea şi analiza statistică, prin compararea cu populaţii recente, pentru care secvenţele de ADN sunt cunoscute (engl. *Cambridge Reference Sequence* – Secvenţa Cambridge de Referinţă), în cazul nostru folosind programul *Bioedit*. ADN-ul se găseşte în nucleul celulelor şi este specific pentru ambele sexe, în timp ce mt-ADN există doar în mitocondrii.

Studiul mt-ADN

În timp, metode din ce în ce mai diversificate au fost concepute pentru analiza ADN. Unele dintre ele se referă la mt-ADN şi în special la haplogrupuri. Haplogrupul poate fi definit ca fiind o genă, sau un grup de gene, care suferă o mutaţie întâmplătoare într-un anumit loc şi la un anumit moment în timp. Pentru mt-ADN, al cărui material genetic nu suferă recombinări, diversele haplogrupuri constituie un indicator al mişcărilor populaţionale, vizând diferite perioade istorice. La fel se întâmplă şi în cazul Y-ADN. Diferenţa dintre cele două tipuri de material genetic este aceea că mt-ADN se transmite matriliniar, în timp ce Y-ADN patriliniar.

Serierea haplogrupurilor pe perioade istorice a evidenţiat faptul că unele dintre cele mezo-neolitice (U, U.4, U.5a, U.5b) şi-au diminuat prezenţa, pe

măsură ce altele noi au apărut, inclusiv cele de tip H, HV, I. J. J.1, K, N.1, T. T.2, W, X (Ricaut *et alii* 2012: 17). Unele dintre haplogrupurile noi au fost evidenţiate în perioada de tranziţie de la mezolitic la neolitic, fiind determinate de mişcarea populaţiilor de agricultori către est, dar şi ca rezultat al recolonizării Europei după perioada glaciară. Tot în acea perioadă a continuat expansiunea haplogrupului H, dar şi continuitatea regională în sudul Europei, deşi au avut loc o serie de deplasări de populaţie (Ricaut *et alii* 2012: 14-23).

Ulterior, aceste haplogrupuri au suferit o diversificare substanţială, dar ele au avut variaţii dinspre perioada de tranziţie de la neolitic la Epoca Bronzului şi până în zilele noastre, în ceea ce priveşte frecvenţa lor.

O metodă actuală şi interesantă constă în studiul polimorfismului mt-ADN (HVR-I şi HVR-II) şi a fost aplicată şi pe eşantioane osoase din România. Acest tip de studii se bazează pe analiza markerilor mitocondriali vechi. Mitocondriile sunt corpusculi celulari despre care se consideră că au apărut ca urmare a transformării în endosimbiont a unei alfa-proteobacterii (Cardoş, Rodewald 2013: 20). Ele conţin enzimele necesare procesului respirator al tuturor celulelor eucariote şi, de aceea, se mai numesc şi „uzinele energetice ale celulei" (Cardoş, Rodewald 2013: 7). Este important de subliniat aici faptul că aceste formaţiuni celulare se transmit descendenţei doar pe linie maternă. În plus, materialul lor genetic manifestă o variabilitate de 3% chiar şi între doi indivizi aleşi la întâmplare şi care nu sunt înrudiţi genetic. Mt-ADN este prezent în fiecare mitocondrie şi, de aceea, dat fiind că organitele amintite sunt în număr variabil, ADN-ul respectiv se află în mai multe exemplare într-o singură celulă. De asemenea, el nu suferă recombinări genetice şi are o rată a mutaţiilor de 5-10 ori mai mare decât a genelor nucleare, ceea ce permite efectuarea studiilor într-un timp mult mai scurt (Hummel 2003: 20-24, 227-229; Cardoş, Rodewald 2013: 26). Din întregul genom mitocondrial, cea mai folosită este aşa-numita regiune a buclei D, care cuprinde o secvenţă de 900 bp. Această porţiune manifestă cel mai mare polimorfism al mt-DNA şi constă în principal din HVR-I şi HVR-II (engl. *hypervariable region I and II*), care constituie markeri importanţi pentru astfel de studii genetice şi care evidenţiază circa 3% din variabilitatea existentă între doi indivizi care nu sunt înrudiţi. Prima dintre ele este de 3-10 ori mai rapidă în producerea mutaţiilor, comparativ cu rata medie de mutaţie a genomului mitocondriei, iar HVR-II este şi mai eterogenă decât prima (Cardoş, Rodewald 2013: 22, 31). Folosirea analizei genetice a evidenţiat încă o dată, dacă era necesar, un fapt stabilit deja cu mai mult timp în urmă prin studiile craniometrice (Necrasov 1976: 442; Necrasov *et alii* 1990: 203 şi urm.). Ne referim la mişcarea populaţională care s-a produs la sfârşitul perioadei eneolitice şi care a afectat teritoriul României, dar şi alte zone ale Europei.

Din punct de vedere antropologic, rezultatele acestei mişcări au fost evidenţiate prin scăderea indicelui cefalic în timpul Epocii Bronzului în regiunile din afara arcului carpatic, ca şi schimbările evidente de tipologie.

Marele merit al aplicării metodei de studiu al HVR-I şi HVR-II din mitocondrii este că a putut scoate în evidenţă adevăratul gradient în care s-a produs această schimbare în cadrul populaţiilor analizate (Cardoş *et alii* 2004a; Cardoş *et alii* 2004b).

În România, astfel de cercetări se efectuează de puţin timp, în general prin colaborări cu specialişti din străinătate, din cauza lipsei de dotări materiale a institutelor de cercetare şi a unui număr insuficient de specialişti pregătiţi pentru efectuarea analizelor genetice.

Pentru studiul populaţiilor vechi, în perioada 2005-2010 s-a derulat un program româno-german, iniţiat în anul 2002 de prof. Călin Tesio de la Facultatea de Biologie a Universităţii din Bucureşti, în colaborare cu prof. Alexander Rodewald, director al Institutului de Biologie Umană şi Antropologie al Universităţii din Hamburg, Germania, cu tema „Cercetări de paleogenetică pe populaţii vechi din România şi relaţiile lor cu alte comunităţi din Europa Centrală şi de Est". În acest program au fost implicaţi specialişti de la Secţia de Antropologie – Iaşi, Institutul de Antropologie „Fr. Rainer" şi Centrul de Tracologie al Institutului de Arheologie „V. Pârvan" din Bucureşti[1].

Probele au fost prelevate de la 50 de schelete, datate în Epoca Bronzului şi Prima Epocă a Fierului (Hallstatt), care apoi au fost supuse prelucrării specifice pentru analiza aADN. Din acestea, au fost obţinute probe de ADN amplificabile de la 44 de indivizi din numărul total. De fapt, au rezultat 18 probe de ADN de la cele 22 de schelete din Epoca Bronzului şi 26 de la cele 28 din Prima Epocă a Fierului (Cardoş, Rodewald 2013: 126). Rezultatele finale ale cercetărilor au fost publicate de către Georgeta Cardoş şi Alexander Rodewald în volumul intitulat *Genomul uman. Cercetări de paleogenetică moleculară la populaţiile vechi din Epoca Bronzului şi a Fierului de pe teritoriul României – evidenţierea relaţiilor genetice cu populaţia românească şi alte populaţii europene actuale*, apărut la Buzău în anul 2013[2].

---

[1] Este vorba despre Georgeta Miu şi Dan Botezatu de la Secţia de Antropologie din Iaşi, Nicolae Mirităiu şi Andrei Soficaru de la Institutul de Antropologie „Francisc Rainer" Bucureşti, Alexandra Comşa de la Centrul de Tracologie al Institutului de Arheologie „Vasile Pâvan" Bucureşti.

[2] Din păcate, această lucrare de pionierat pentru paleogenetica românească, având deci o valoare deosebită, a fost publicată sub prefaţa dr. Napoleon Săvescu, un exponent al dacomaniei, care este dezavuat de cercurile ştiinţifice româneşti din

Prin primul studiu genetic efectuat pe mt-ADN (Cardoş *et alii* 2004b) s-a vizat prelevarea unor eşantioane osoase de la schelete provenind din serii datate în Epoca Bronzului, ca Zimnicea, Smeeni, Cionagi-Balinteşti, Cândeşti. Din acestea, urma să fie extras mt-ADN, care să fie supus etapelor specifice de prelucrare, pentru obţinerea unor informaţii paleogenetice referitoare şi la populaţiile trace. Din păcate, numai un schelet a oferit materialul genetic necesar, acesta nefiind însă relevant, pentru a se putea trage concluzii privitoare la populaţia respectivă[3].

Ulterior, în cadrul programului internaţional menţionat, în vederea analizei specifice mt-ADN, în special a haplogrupurilor HVR-I şi HVR-II, s-au recoltat material osteologic şi dinţi provenind de la 20 de schelete din Epoca Bronzului şi 27 din Prima Epocă a Fierului, acestea fiind supuse studiului genetic, pentru cei doi markeri menţionaţi mai sus.

Etapele parcurse au fost următoarele:

- prepararea eşantioanelor;
- extracţia a-ADN-ului (ADN vechi). Acesta s-a obţinut de la 5 indivizi din Epoca Bronzului şi 7 din Prima Epocă a Fierului;
- amplificarea mt-ADN-ului cu PCR (engl. *polymerase chain reaction*);
- secvenţierea, alinierea secvenţelor de mt-ADN şi analiza lor statistică.

Datorită faptului că markerul HVR-II a dat secvenţe scurte şi fără prea mare relevanţă, au fost evidenţiate doar rezultatele obţinute pentru HVR-I (Cardoş *et alii* 2004: 243).

Un alt aspect important evidenţiat a fost acela al homozigoţilor în gradient înalt, găsiţi în populaţiile respective din Epocile Bronzului şi Fierului, acesta fiind determinat, pe de o parte, de izolarea reproductivă parţială a comunităţilor studiate, precum şi de endogamia practicată în cadrul acestora. Pe de altă parte,

---

domeniul arheologiei şi antropologiei, care se ocupă de istoria veche. Vezi G. Cardoş, A. Rodewald, *Genomul uman. Cercetări de paleogenetică moleculară la populaţiile vechi din Epoca Bronzului şi a Fierului de pe teritoriul României – evidenţierea relaţiilor genetice cu populaţia românească şi alte populaţii europene actuale*, Buzău, 2013, p. 5-6.

[3] Dintr-o regretabilă şi majoră eroare, numele specialiştilor de la Iaşi, Georgeta Miu şi Dan Botezatu, care au oferit materialul osteologic spre analiză, nu au fost incluse printre autori. Ambii apar doar la mulţumiri, Dan Botezatu fiind însă amintit ca membru al Institutului de Tracologie, deşi lucra la Secţia de Antropologie Iaşi a Academiei Române.

există şi o influenţă determinată de studiul unui număr mic de indivizi (Cardoş, Rodewald 2013: 107, 128), ceea ce are drept rezultat o variabilitate genetică redusă, atât la nivel nuclear, cât şi al mt-ADN-ului.

Folosindu-se programul *BIOEDIT* (Kumar *et alii* 2004: 150-163), s-a realizat secvenţierea mt-ADN-ului pentru traci, comparându-se cu 20 de secvenţe provenind de la populaţii moderne, observându-se că existau 12 nucleotide relevante pentru gradul de rudenie a populaţiilor moderne cu tracii. Acestea sunt:

- 16126 np, cu o tranziţie T→C, care apare la 10 italieni, 1 grec, 2 albanezi şi 2 români;
- 1629 np, cu o tranziţie G→A, care apare la 1 trac, 1 italian, 3 greci, 1 bulgar şi 3 albanezi;
- 16145 np, cu o tranziţie G→A, care apare la 1 trac şi 1 italian;
- 16186 np, cu o tranziţie C→T, care apare la 1 trac, 3 italieni, 1 grec şi 1 român;
- 16190 np, cu o tranziţie T→C, care apare la 1 trac, 2 români, 8 italieni, 4 greci, 3 bulgari şi 2 albanezi;
- 16193 np, cu o tranziţie C→T, care apare la 1 trac, 2 greci şi 1 albanez;
- 16223 np, cu o tranziţie C→T, care apare la 1 trac, 1 român, 1 grec, 2 albanezi şi 2 bulgari;
- 16283 np, cu o tranziţie A→C, care apare la 1 trac şi 1 român;
- 16294 np, cu o tranziţie C→T, care apare la 1 român, 1 italian şi 1 albanez;
- 16311 np, cu o tranziţie T→C, care apare la 1 trac, 1 român, 3 greci, 4 italieni şi 5 albanezi;
- 16356 np, cu o tranziţie T→C, care apare la 2 români şi 1 bulgar;
- 16362 np, cu o tranziţie T→C, care apare la 2 traci, 4 români, 4 bulgari şi 2 italieni (Cardoş, Rodewald 2013: 245).

Prin prelucrarea comparativă pe calculator a frecvenţelor mutaţiilor punctuale care apar în cele 12 poziţii de nucleotide la populaţiile actuale şi la cele tracice, a rezultat o afinitate genetică mai mare între anumite populaţii recente şi cele vechi, cum ar fi: italienii (7,9%), albanezii (6,3%), grecii (5,8%) faţă de traci, în timp ce românii şi bulgarii atingeau un procent mult mai mic, de numai 4,2%. Ca urmare a acestor studii, se presupune că tracii puteau contribui la fondul genetic actual al poporului român, dar este nevoie de continuarea studiilor, pentru a se putea realiza o analiză statistică mai relevantă în acest sens (Cardoş, Rodewald 2013: 246).

Este, de asemenea, important de menţionat că distanţa genetică stabilită pentru mt-ADN a fost apropiată între populaţia veche de pe teritoriul României şi cea din Turcia, de origine tracică, ambele fiind descendente ale comunităţilor indo-europene, astfel încât, în cadrul arborelui filogenetic, ele se situează împreună într-un singur cluster. Dimpotrivă, populaţia actuală a României se grupează într-un cluster cu cea bulgară recentă, ceea ce poate fi, de asemenea, o consecinţă a originii lor trace, fiind însă apropiată şi de cea din Grecia, Italia şi Spania (Cardoş, Rodewald 2013: 120, 128).

Acele triburi, care locuiau în sud-estul Europei, s-au format ca urmare a asimilării indo-europenilor în rândul populaţiei autohtone din această parte a continentului[4].

Pentru că am menţionat acest grup etnic, al indo-europenilor, considerăm util să prezentăm şi câteva aspecte referitoare la acesta şi rezultate dintr-un domeniu mai nou, pe care îl prezentăm succint în următoarele rânduri.

Genealogia pe baza ADN-ului

Aceasta este o ştiinţă definită mai recent. Ea transcende mai multe domenii, cum ar fi: istoria, lingvistica, biochimia şi, în special, cinetica chimică (engl. *chemical kinetics*), ale căror informaţii le cumulează, pentru a crea ceva cu totul nou. Cinetica chimică este cea care stabileşte viteza de desfăşurare a unor procese chimice, ca şi mecanismele prin care se derulează ele. În acest caz, ea este aplicată pe fragmentele de ADN nerecombinate din cromozomul Y, pentru studiul paternităţii, şi din mt-ADN pentru cel al maternităţii. Aceste forme de ADN prezintă o modalitate specifică de mutaţie (engl. *mutation pattern*), care este apoi transpusă în secvenţe temporale privind un strămoş comun pentru o anumită populaţie, sau chiar trib, ajungându-se apoi până la stabilirea unor rute de migraţie din trecut.

De exemplu, prin comparaţia realizată între strămoşul comun pentru haplogrupul R1a1 al populaţiilor *indo-europe*ne din India, care au fost datate acum 4050 de ani, ale căror descendenţi reprezintă în prezent până la 72% din populaţia de astăzi a Indiei, şi cel al haplogrupului R1a1 care ajunge actualmente până la 62% din populaţia Federaţiei Ruse, s-a constatat că acestea sunt de fapt identice. Ca urmare a acestui studiu, se consideră că s-a soluţionat în mare parte şi disputata problemă a identităţii arienilor, care au ajuns în India acum circa 3500 de ani (Klyosov 2011: 517-533).

[4] The ethnogenesis of the Moldavians, http://m.moldovenii.md/en/section/114

Variabilitatea populațională recentă a României

Aceasta este o cale ceva mai recent folosită pentru studiu. Ea se referă și la gradientul genetic al tracilor. Una dintre modalitățile de abordare genetică vizează analiza dezechilibrului sistemului HL-A (engl. *Human Leucocyte Antigen – Antigen Uman Leucocitar*), acesta fiind un complex de gene ce codifică complexul proteic care asigură histocompatibilitatea sistemului imunitar uman. Traco-dacii se aflau pe traseul unei „rute" de-a lungul căreia se derula un semnificativ proces de transformare a sistemului respectiv. Acest proces a fost inițiat în zona estică a continentului, a afectat o mare parte a Europei și se consideră că a fost determinat de marea migrație indo-europeană.

Paleogenetica despre tracii din Bulgaria

Studii privind populațiile trace au fost însă efectuate nu numai în România, ci și la sud de Dunăre, pe teritoriul Bulgariei, unde se afla ramura sudică a populației aflate în studiu. Astfel, una dintre analizele de acest fel a stabilit că mt-ADN-ul se prezintă foarte omogen pe întreg spațiul bulgar, fiind caracterizat printr-o frecvență extrem de mare a liniilor genetice eurasiatice. Bulgaria se află într-o poziție intermediară, între comunitățile sud-est europene și cele din zona Mediteranei, considerându-se că ultima componentă provine de la traci (Karachanak *et alii* 2012: 497-503).

Un alt studiu includea două schelete tracice vechi de 2500 de ani, din perioada timpurie a Epocii Fierului din Bulgaria (P192-1 de sex feminin, datat între 800-500 î.H., descoperit într-o groapă dintr-un grup de 67 de gropi sanctuar situate lângă Svilengrad, dintre care 13 conțineau schelete umane întregi sau fragmentare, și K8, de sex probabil masculin, datat între 450-400 î.H., scos la iveală din Yakimova Mogila, de lângă localitatea Krushare). Acestea au fost comparate din punct de vedere genetic cu celebrul Ötzi, cea mai veche mumie din Europa (datată la 5.300 de ani și descoperită la granița dintre Italia și Austria, în 1991), dar și cu secvențe genomice de la 452 de sardinieni. Rezultatele au oferit noi și interesante informații despre traci. Această analiză genetică a avut în vedere cromozomul Y, dar și variația autosomală. Astfel, s-a dovedit că, începând chiar din perioada neolitică, de când era datată mumia, exista o afinitate genetică mai accentuată între Ötzi și populația din Sardinia (Sikora *et alii* 2014: 1-12).

Referitor la cele două schelete tracice, au apărut, de asemenea, unele aspecte interesante. Astfel, spre deosebire de scheletul P192-1, care a fost găsit într-o groapă, cel de-al doilea individ provenea dintr-un tumul, în care fusese

depus împreună cu un inventar funerar foarte bogat. Acesta, din punct de vedere genetic, semăna mai mult cu fondul autohton, decât celălalt individ, care era mai asemănător cu populațiile din Orientul Apropiat. Potrivit concluziei la care s-a ajuns, este foarte probabil ca personajul înmormântat în tumul să fi fost membru al clasei conducătoare a unei populații de origine stepică, iar celălalt schelet să fi provenit dintr-o comunitate locală, cucerită anterior de tribul stepic amintit și menită să ducă un trai foarte modest. Din punct de vedere genetic, el se apropia de populațiile franceză, bască și toscană moderne[5]. O serie de aspecte privind metodologia folosită pentru acest studiu sunt însă disputate[6].

Un alt schelet tracic, T2G2, datat în perioada timpurie a Epocii Fierului, de data aceasta provenind de la un copil de circa 12 ani, a fost supus analizei genetice. La fel ca și scheletul K8, conținea o cantitate semnificativă de K12b de Gedrosia, mai mare decât cea care se regăsește în populația bulgară actuală, de 1,5-3,3%, fiind asociată cu R1b, dar nu și cu R1a. Toate cele trei schelete (P192-1, K8 și T2G2) aveau în proporție mare și componenta dv3 vest-europeană și nu pe cea dv3 est-europeană, fapt important, dacă avem în vedere că sursele antice menționau că tracii erau roșcați cu ochi albaștri, iar părul roșcat este o caracteristică ce se regăsește predominant în vestul Europei. Gedrosia poate fi folosit ca marker al populațiilor indo-europene, indicând astfel direcția deplasării acestora[7].

Studii pe cromozomul Y

În prezent, atât distribuția ADN-ului maternal (din mt-ADN), cât și a celui paternal (de pe cromozomul Y) sunt cunoscute și se analizează în detaliu distribuția variantelor autosomale. Ceea ce nu se știe cu exactitate, dar face obiectul paleogeneticii, este modalitatea prin care s-a ajuns la diversitatea genetică actuală. Prin progresul acestei subdiscipline, aflată în plin avânt, probabil că, în scurt timp, se va reuși cumularea informațiilor obținute prin analiza unor eșantioane disparate, din diferite puncte ale Europei, astfel încât să se reconstituie complet variabilitatea geografică și temporală a genelor umane din timpuri îndepărtate și până în prezent.

---

[5] http://eurogenes.blogspot.ro/2014/05/more-info-on-two-thracian-genomes-from.html

[6] http://forwhattheywereweare.blogspot.ro/2014/05/ancient-thracians-otzi-and-origins-of.html

[7] http://www.theapricity.com/forum/showthread.php?137419-Analyses-of-Iron-and-Bronze-Age-Bulgarian(Thracian-)-genomes

De exemplu, haplogrupul I2 este numit şi *Balcanic*. Este situat pe cromozomul Y şi provine din sud-estul Europei. Purtătorii acestuia pot fi identificaţi la slavii sudici, români, moldoveni, maghiari, greci, bulgari, bieloruşi, ruşii din SV Rusiei, italienii din NE, populaţia din V Anatoliei şi din N Caucazului. În timp, haplogrupul s-a scindat în patru sub-haplogrupuri: I2a1, I2a2, I2b1, I2b2.

Dintre acestea, tracii şi ilirii sunt purtători ai sub-haplogrupului I2a2 care este dominant în regiune şi în prezent, având două centre majore în care se concentrează, în ciuda schimbărilor de culturi materiale care au avut loc în decursul timpului. Acestea sunt:

- populaţia de pe teritoriul Bosniei şi Herţegovinei;
- în NE României, în Republica Moldova, în Centrul şi SV Ucrainei[8].

Prin centralizarea studiilor genetice referitoare la traci, s-a ajuns la următoarea compoziţie genetică a triburilor respective, ca provenienţă, după cum urmează:

- zona Balcanilor – 51%;
- Grecia – 35,0%;
- sudul Asiei – 10,8%;
- paleo-siberian (de genul amerindienilor) – 2,7%;
- altele – 0,4%.

Procentul mare de fond genetic provenind din zona Balcanilor şi Grecia indică, de fapt, originea autohtonă a acestuia, prin fluxul local al genelor dintre regiunile învecinate.

Procentul de 10,8% provenind din sudul Asiei este important, dată fiind distanţa teritorială între zona locuită de traci şi acea parte a lumii. Totuşi, contactele dintre regiunile amintite sunt documentate arheologic, lingvistic şi istoric. Cele mai importante populaţii, care au adus contribuţii semnificative la documentarea unor astfel de aspecte genetice, sunt comunităţile stepice, reprezentate de triburile Yamnaia, Mnogovalikovaja, Srubnaja şi de sciţii de mai târziu. Influenţele acestor triburi însă au persistat o perioadă mult mai îndelungată.

Procentul de 2,7% paleo-siberian este dat de contacte mediate prin populaţiile stepice (Martin 2010: 7).

---

[8] The ethnogenesis of the Moldavians, http://m.moldovenii.md/en/section/114

Variabilitatea populațională recentă a Bulgariei

Prin studiul claselor I și II de polimorfism al HLA realizat pentru prima dată prin metodele de *high resolution typing* pe populația din Bulgaria, au rezultat o serie de aspecte interesante:

Comparația cu alte comunități a evidențiat faptul că cele mai multe alele de tip HLA-A, B și DRB, ca și haplotipurile lor, sunt frecvente și la alte populații europene. De asemenea, se întâlnesc alele și haplotipuri care provin din zona Mării Mediterane, sau altele, provenind din Asia, ceea ce confirmă contribuția zonelor respective la variabilitatea genetică a bulgarilor.

Folosirea metodelor de tipologie genetică prin înaltă rezoluție (engl. *high resolution typing*), care permite detectarea variabilității genetice, a reliefat prezența unor alele rare, care erau corelate cu anumite grupuri populaționale. Analizele filogenetice și de corespondență au arătat că bulgarii sunt mai apropiați de macedoneni, greci și români, decât de alte populații, chiar și față de cele din zona Mediteranei. Prin diversitatea alelelor și haplotipurilor HLA-A, B și DRB-1, se confirmă faptul că ei manifestă caracteristici sudice, la care se adaugă și unele ale unor populații provenite din alte spații geografice (Ivanova *et alii* 2002: 496-504).

Concluzii

După cum rezultă și din rândurile de mai sus, cercetările genetice sunt doar într-un stadiu incipient în România, ca și în Bulgaria sau Republica Moldova. Chiar și așa, puținele studii genetice existente pentru moment oferă informații deosebit de utile, dar și interesante pentru specialiști din unele domenii care se ocupă cu studiul populațiilor vechi, din diversele lor unghiuri de abordare, fie că sunt istorici, arheologi, antropologi etc. Tracii sunt analizați din două direcții de abordare, atât ascendent în timp, pe baza aADN-ului, cât și descendent, folosind ADN-ul recent, provenit din populația actuală. Deocamdată, se confirmă datele de ordin istoric, arheologic și antropologic evidențiate prin studiile de până acum efectuate în domeniile respective. Este nevoie însă de cercetări pe eșantioane mult mai numeroase de schelete, pentru a se forma o imagine și mai clară referitoare la populația tracă din trecut.

În plus, apariția relativ recentă a încă unui domeniu de graniță, cum este genealogia ADN, reprezintă un instrument prețios pentru valorificarea datelor din diverse discipline, oferind o perspectivă cu totul nouă privind abordarea unor evenimente din trecut, cum sunt migrațiile populaționale.

Unele considerații privind practicile funerare ale traco-dacilor

Informațiile privind mormintele trace sunt destul de inegal cunoscute pe teritoriul României, dar și în diferite secvențe temporale, acest fapt datorându-se fie stadiului cercetării, fie unor realități istorice, deja documentate din punct de vedere arheologic (Sîrbu 2006: 117-120).

Pentru a înțelege pe deplin aspectele antropologice privind populațiile trace, considerăm necesar să subliniem unele caracteristici ale practicilor funerare ale acestora.

* * *

Moartea este un fenomen care a rămas enigmatic și în zilele noastre și a fost la fel de obscur pentru comunitățile din trecut. Tocmai pentru că nu se știau prea multe despre aceasta, oamenii au încercat să o interpreteze în diferite moduri, puse, în special, în legătură cu forțele supranaturale, care dispuneau de puterea asupra vieții și a morții oamenilor conform propriei lor voințe. Iată de ce, pentru a-și asigura o viață liniștită, sau pentru a o salva pe cea a altcuiva apropiat, oamenii erau dornici de a intra în legătură cu divinitatea și de a comunica într-un fel cu ea, pentru a le îndeplini dorințele. De asemenea, la plecarea din această lume, ei aveau grijă să îndeplinească o serie de rituri și ritualuri, despre care considerau că le asigură o trecere ușoară spre celălalt tărâm.

Conform concepțiilor și credințelor pe care le aveau, în cazul înmormântărilor traco-dace, se pot distinge mai multe feluri de moarte, a căror clasificare am adaptat-o după Liviu Franga și în concordanță cu stadiul actual al cercetărilor arheologice:

Moartea fizică (uneori moartea aparentă)

Moartea în urma unei boli sau din cauza bătrâneții

Decesul din cauza bolilor este greu de stabilit pentru toți indivizii din vechime, deoarece multe dintre afecțiunile patologice nu lasă niciun fel de urme pe oase. Există deci un număr limitat de boli care pot fi identificate pe schelete (ex. reumatism, tuberculoză, diferite forme de cancer etc.).

Moartea aparentă poate fi definită ca o stare a organismului, cu funcţiile modificate şi reduse la minim, ca în coma profundă, când individul pare a fi mort. Ea nu se poate depista în contextele funerare vechi.

Moartea violentă (în luptă sau printr-un accident)

De obicei, pentru a constata un astfel de deces, trebuie studiate posibilele urme produse de arme (de exemplu, tăieturi, împunsături), care, în funcţie de locul în care au fost identificate pe schelet, ne arată dacă individul respectiv a murit dintr-o astfel de cauză. În prezent, se acordă o mare atenţie acestor urme, care, în unele cazuri, au relevanţă deosebită pentru a stabili momentul şi cauza decesului unui anumit individ.

Moartea impusă (sacrificiul)

Folosindu-ne de investigaţiile arheologice efectuate până acum, dar şi de informaţiile antice scrise, putem defini mai multe categorii de sacrificii umane, ele fiind dedicate unor divinităţi a căror bunăvoinţă trebuia captată sau care aveau rolul de a sprijini individul, familia sau întreaga comunitate, în anumite momente.

Astfel, sacrificiile puteau avea implicaţii militare, atunci când persoana sau persoanele respective deveneau mesageri ai comunităţii şi erau omorâte înainte sau după luptă, cum sunt, de exemplu, capetele trofeu (engl. *trophy heads*) care apar pe Columna lui Traian.

În alte situaţii, sacrificiul avea un caracter civil, fiind practicat spre beneficiul familiei, sau al unui anumit individ, cum ar fi moartea conducătorului comunităţii (prin omorârea soţiei favorite, a servitorilor credincioşi sau a altor persoane apropiate lui), pentru a schimba consecinţele unor fenomene naturale, sau ale unor molime, la fundarea unor construcţii.

Dacă sacrificiul implică uciderea unor oameni de către alţii, fie ei rude sau nu, suicidul reprezintă o pedeapsă supremă, pe care un individ şi-o aplică sie însuşi, luându-şi propria viaţă pentru salvarea onoarei, sau a mândriei personale, a grupului sau a comunităţii.

Sub toate formele sale, sacrificiul uman urmărea o ameliorare semnificativă a relaţiei comunităţii respective cu divinitatea. Decesul unor persoane însă, indiferent dacă era vorba despre o moarte naturală sau o jertfă, reprezenta un moment special pentru întreaga societate. Înmormântarea, la rândul ei, constituia o componentă importantă a ritului de pasaj, care, în acest caz, însemna modificarea stării şi statutului unui personaj, prin trecerea lui dinspre viaţă către moarte (Harris 1987: 269, 272 şi urm.; Comşa, Schuster, 1995: 280-281).

Moartea simbolică, prin

- degradare militară prin dormitul cu capul în locul picioarelor, așa cum menționează istoricul Justin, despre pedeapsa dată de regele Oroles;
- degradare virilă (prin travestire). Travestirea reprezenta, odată cu îmbrăcarea hainelor feminine, o transpunere a individului de sex masculin în pielea unui alt personaj, de sex opus;
- ocultație prin moarte și epifanie prin revenirea la viață (în cazul lui *Zalmoxis*).

Moartea sacră, prin transmutația sau transmigrarea în altă lume

Este evident că populațiile traco-dace credeau într-o altă viață, cea de dincolo de moarte. Ca argumente în acest sens pot fi aduse toate amenajările din morminte, ca și ofrandele care îi însoțesc pe cei decedați, pentru a le facilita trecerea dintr-un tărâm în altul.

Nemurirea, adică eternitatea, dobândită prin credință, dar și prin practica inițierii (Eliade 1992: 164-166; Franga 1992: 162 și urm., nota 9).

Acest aspect este greu de documentat, dar, în mod cert, el era asigurat unor personaje importante pentru societate, fie ele căpetenii, preoți sau vrăjitori. Nu trebuie să uităm nici faptul că pe teritoriul actual al Bulgariei existau triburi de preoți luptători, care beneficiau de un tratament funerar special.

Un exemplu de înmormântare de acest gen, care evidenția sanctitatea personajului decedat, era cea pe tron, care apare începând cu secolul al VII-lea î.H. la populația getică de la sud de Dunăre, la triburile de preoți-războinici ale bessilor (Gergova 1989: 231-240; Gergova 2006: 51-62; Gergova 2013: 251).

Tipuri de înmormântări

1. **Înmormântări obișnuite, respectând un anumit ritual funerar, cu etape specifice**
2. **Reînhumări, sau chiar sacrificii rituale**

Acestea presupuneau omorârea fie a unor oameni, fie a unor animale, cu un anumit scop.

Sacrificiile umane

Despre o astfel de practică apar informații atât din sursele antice scrise, cât și din descoperirile arheologice. Depunerea de schelete în poziții neanatomice, a unor părți din acestea sau doar a anumitor oase este documentată în unele situri arheologice. De asemenea, uneori apare un număr mare de indivizi depuși

fără a respecta cutumele cunoscute, fără inventar funerar sau cu el diferit față de ceea ce se găsește în mormintele obișnuite. Mulți dintre acești indivizi nu aveau urme de violență, dar ei puteau fi omorâți prin alte mijloace (de exemplu, otrăvire, înec etc.), care nu pot fi depistate pe schelete.

Astfel de sacrificii erau destinate unor situații diverse, ca:

- venerarea sau solicitarea sprijinului unei divinități: pe teritoriul Republicii Moldova, de exemplu, două astfel de gropi rituale cu indivizi sacrificați și considerați a fi fost mesageri către divinitate pentru îndeplinirea unor dorințe ale comunității s-au găsit la Saharna-*Țiglău* (Niculiță, Zanoci 2013: 194 și urm.).

  O situație interesantă se regăsește în *Complexul 32*, *Groapa 24*, de la Saharna-*Dealul Mănăstirii* din Republica Moldova unde, deasupra unui individ decedat și depus pe partea dreaptă, cu picioarele ușor chircite, a fost ridicată o construcție-cupolă din lemn, care a fost incendiată. Această practică este frecvent documentată în cadrul comunităților umane de tip Cozia-Saharna din țara vecină (Niculiță, Nicic 2013: 179) (Fig. 1a-b).
- sacrificarea soției sau chiar și a unor servitori la moartea unui aristocrat, așa cum apar în mormintele princiare;
- sacrificii de fundare a unor construcții, pentru ca ele să dăinuie în timp: într-o groapă din prima perioadă a fierului, descoperită la baza celui de-al doilea val de apărare de la Jijila-*Cetățuia* (jud. Tulcea) aparținând culturii Babadag din România au fost descoperite un craniu uman și un fragment de femur de la un bărbat matur (Fig. 2), o bucată de vatră, o lespede care fusese probabil capacul gropii, un os de mamifer de mari dimensiuni, trei fragmente ceramice, totul fiind acoperit cu un strat de cărbuni și cenușă (Sîrbu *et alii* 2008: fig. 17);
- sacrificarea copiilor pentru scopuri care nu au putut fi stabilite deocamdată (prezența lor în unele incinte sacre sau în gropi cu mai mulți copii);
- uciderea prizonierilor de război (de ex. la Berea, o groapă cu 16 schelete);
- sacrificii pentru obținerea de capete folosite ca trofee (așa-numitele „*trophy heads*") (Sîrbu 1997b: 43). Reprezentarea lor apare pe Columna lui Traian, pe câteva metope.

3. Expunerea, descărnarea și abandonarea cadavrelor

În decursul unor astfel de ritualuri cadavrul era expus, de obicei în spații special destinate acestui scop. Se aștepta apoi putrefacția lui parțială, pentru a se obține porțiuni ale corpului aflate în conexiune anatomică, sau totală, din care rezultau oase izolate. Toate acestea se foloseau în ritualuri diverse, cele

mai multe dintre ele nefiind încă descifrate complet în ceea ce privește semnificația lor. În aceste depuneri observăm o prezență mai frecventă a craniilor complete, fragmentare sau a mandibulelor. Dacă craniile întregi se pot asocia adesea cu practicarea cultului craniului, calotele craniene sau mandibulele apar ca oase izolate sau asociate, de obicei, cu alte porțiuni ale scheletului, cu oase de animale sau obiecte de inventar, ceea ce oferă, aproape de fiecare dată, un alt context și o altă posibilă interpretare (Sîrbu 1993: 31-33).

Un caz de expunere a cadavrului, dar fără ca acesta să fi fost totuși depus într-un spațiu special, ci doar în groapa pregătită pentru înmormântare, este cel al unor indivizi descoperiți în necropola hallstattiană de la Celic Dere (jud. Tulcea), care reprezintă un amestec populațional, între geți, sciți și greci. Astfel, prof. Ralph Rowlett din Statele Unite – Universitatea Missouri a efectuat acolo o serie de studii privind gradul de conservare a scheletelor, dat fiind că, în mod evident, deși erau înmormântate în același cimitir, unele dintre ele erau bine păstrate, în timp ce altele erau foarte afectate de anumiți factori.

În *Mormântul nr. 1*, din *Tumulul XIV*, a fost descoperit un schelet de sex feminin, depus în poziție chircită, pe partea stângă. Deși acesta se afla într-o conexiune anatomică aproape corectă, se putea observa că unele oase erau foarte prost conservate, în special coastele. Mai mult, mandibula individului a fost găsită sub omoplatul stâng, pe care se lăsa toată greutatea corpului. De asemenea, un cap femural era în apropierea humerusului stâng. Deși s-a verificat eventuala prezență a unor tăieturi pe schelet, nu s-a găsit nimic, fiind înlăturată deci ipoteza conform căreia s-ar fi putut presupune că mandibula a fost tăiată din locul ei și depusă sub omoplat printr-o intervenție umană. În final, datorită prezenței unui melc *Helix*, care a fost găsit sub picioarele individului respectiv, a putut fi trasă concluzia că mormântul a fost ținut neacoperit pentru un timp, fără a fi păzit cum se cuvine. Astfel, niște câini, alte animale, sau păsări, au intervenit asupra cadavrului, dar au fost goniți înainte de a produce mai multe daune. Într-o situație similară a fost și scheletul din *Mormântul nr. 1*, de asemenea al unei femei, provenind din *Tumulul XI-XIII*, din același cimitir (Rowlett 2000: 141).

Ulterior, începând din prima jumătate a secolului al II-lea î.H, obiceiurile funerare ale geto-dacilor din spațiul carpato-dunărean se modifică, în sensul că cimitirele dispar, mormintele izolate se diminuează foarte mult numeric, iar, în plus, se remarcă frecvența accentuată a practicii de expunere/descompunere și abandonare a cadavrelor, aceasta din urmă fiind bine documentată arheologic. De asemenea, unele cadavre erau tranșate. Astfel, apar schelete fără conexiune anatomică, cu părți lipsă, sau reprezentate doar prin anumite componente, plasate în contexte neobișnuite, cum ar fi gropile de cult, locuințele, alte

depuneri din aşezări. În plus, creşte numărul cenotafurilor. Lipsa mormintelor nu poate fi asociată cu cercetările limitate privind comunităţile geto-dace, dar nici cu un declin al societăţii respective, deoarece din această perioadă se cunosc zeci de cetăţi şi sute de aşezări. Din sec. II î.H, se observă o descreştere evidentă a numărului de morminte, iar din sec. I î.H. scăderea lor este şi mai dramatică, mai ales pentru oamenii de rând. Revenirea la practicile funerare uzuale va avea loc în timpul dominaţiei romane, începând din Dobrogea şi trecând ulterior şi în provincia *Dacia*. Studiul mormintelor tumulare din secolul I d.H. evidenţiază existenţa unui număr mare de cenotafuri. Valeriu Sîrbu asociază „respectarea unei anume ideologii funerare, practic pe toată aria locuită de daco-geţi" cu existenţa unei clase sacerdotale puternice şi ierarhizate, care, odată distrusă de romani, a determinat „reapariţia mormintelor tradiţionale" (Sîrbu 2006: 133 şi urm.).

4. Tranşarea celor decedaţi, cu depunerea lor având părţi lipsă, sau doar a unor anumite porţiuni de schelet (cap, membre etc.)

Depunerea anumitor părţi ale corpului a avut şi ea, în mod cert, o interpretare spirituală dată ei de către comunităţile din vechime. Se remarcă, cel mai adesea, folosirea craniului în astfel de situaţii. Este bine cunoscut faptul că el era considerat sediul forţei vitale a individului care, în mod cert, era importantă pentru comunitate şi trebuia reţinută cât mai mult timp printre cei vii. Astfel, craniul era supus diferitelor practici rituale, ajungând uneori să fie practicat chiar un cult dedicat acestuia şi asociat cu cultul strămoşilor. Exemple când el beneficia de un tratament deosebit faţă de restul oaselor găsim în mai multe situri arheologice, dar îl amintim aici pe cel de la Niculiţel-*Cornet*. Acolo, craniul scheletului 4, provenit de la un adolescent sau adult tânăr de sex necunoscut, a fost depus în centrul locuinţei nr. 1 SK/2000, înconjurat de rămăşiţele altor 4 indivizi (1– *infans II*, 2 – femeie de 25-30 de ani; 3 – femeie a cărei vârstă nu a putut fi stabilită; 4 – adolescent sau adult tânăr de sex necunoscut), împreună cu ceramică (Ailincăi 2008: 13; Ailincăi 2015: 98-99).

În unele cazuri, cum sunt şi descoperirile funerare hallstattiene de la Niculiţel-*Cornet*, dintre care o parte au fost analizate antropologic, nu există urme de tranşare a cadavrelor. Iată de ce s-a oferit explicaţia că prezenţa oaselor aflate în conexiune anatomică ar fi fost determinată de intervenţia efectuată asupra celor decedaţi şi aflaţi în diferite stadii de descompunere, deci un rezultat al practicii de expunere-descompunere. Un astfel de caz ar fi braţul uman găsit în poziţie anatomică împreună cu o piatră mare şi câteva fragmente ceramice în *Groapa nr. 7 S/VII/2000* (Ailincăi 2008: 13; Ailincăi 2015: 98). Această practică, în cele mai multe cazuri, se efectua prin depunerea indivizilor

respectivi în spații acoperite, special destinate acestui scop, pentru a fi protejate de intervenția nedorită a păsărilor, animalelor sau chiar a altor oameni.

Insistând puțin asupra elementelor ritualului funerar practicat, care de altfel este foarte divers, vom enumera câteva dintre trăsăturile sale principale:

Poziția scheletelor din mormintele de înhumație este diversă:

a) chircită;
b) întinsă pe spate;
c) scheletele sunt în conexiune anatomică, dar unele porțiuni lipsesc;
d) oasele fără conexiune anatomică sunt răspândite pe cuprinsul gropii;
e) resturile osteologice sunt grupate după anumite coduri culturale, care nu pot fi descifrate în prezent.

Numărul indivizilor înmormântați:

a) unul singur, rezultând un mormânt individual;
b) doi, alcătuind un mormânt dublu și de obicei un complex simbolic cu o anumită semnificație;
c) trei sau mai mulți, cu oasele dispuse de obicei răvășite într-o groapă în care se remarcă totuși atenția acordată în principal unuia dintre schelete sau unei părți de schelet (de ex. craniului).

Categorii de vârstă

În general, în cimitire nu se observă o grupare clară a celor decedați, pe baza vârstei. Foarte probabil, erau avute în vedere alte considerente, ca: poziția socială, apartenența față de o anumită familie sau comunitate, selecția indivizilor ce urmează a fi sacrificați folosind o serie de criterii etc. Pentru copii, situația este oarecum diferită, dacă facem o comparație cu mormintele de adulți. Aceștia sunt depuși fie în morminte, în gropi cu funcționalitate diversă sau în alt tip de complexe. Scheletele lor au fost găsite adesea în poziție chircită, dezmembrate și fără conexiune anatomică, cu porțiuni lipsă sau reprezentate doar de unele oase. În cazuri izolate ele sunt întregi și întinse pe spate. Mormintele lor erau simple dacă conțineau un singur schelet, dar puteau fi și duble sau multiple, atunci când copiii erau asociați între ei sau cu alți indivizi. Înhumarea lor se efectua atât în spațiul destinat celor decedați, adică în cimitire, cât și în așezare, deci în cel destinat celor vii, în contexte deosebite. Înmormântările copiilor se făceau și prin practicarea ritului incinerației. Ei erau însoțiți de ceramică și ofrande alimentare (Dăvâncă 2013a: 62 și urm.; Dăvâncă 2013b).

În mormintele studiate antropologic din România se constată o reprezentare preponderentă a grupelor de vârstă *adultus* și *maturus*, în timp ce grupa *senilis* (60+ ani) lipsește, ceea ce ar putea constitui un indiciu asupra morții indivizilor

în condiţii neobişnuite, deşi nu există indicii clare privind decesul lor în condiţii violente (Sîrbu 1993: 32 şi urm.). De altfel, este cunoscut faptul că, la populaţiile indo-europene, elitele preferau să moară în luptă, pentru că astfel deveneau nemuritoare şi puteau trăi alături de zei (Sîrbu 2006: 125). Totuşi există şi situaţii deosebite, cum este descoperirea funerară de la Hunedoara-*Grădina Castelului*, unde au fost găsite 29 de depuneri, cu 48-49 de indivizi, preponderent copii, 3-4 schelete fiind incinerate. Toate mormintele sunt în alveolări făcute în stâncă, iar scheletelor le lipseau unele părţi (craniu, membre inferioare etc.) sau erau reprezentate doar de fragmente craniene. Merită menţionată prezenţa armelor la copiii de vârstă foarte fragedă. Alţi 4-5 adolescenţi, sau maturi, au fost înmormântaţi, de obicei, împreună cu copiii. Trei morminte sunt de incineraţi şi niciunul dintre ele nu aparţine unui copil (Sîrbu 2006: 138).

Riturile funerare

Au fost practicate atât înhumaţia, cât şi incineraţia, iar în unele cazuri, ele erau asociate într-un ritual mixt, care reunea atât înhumaţia, cât şi incineraţia (cum ar fi în cultura Babadag, fazele II-III) (Gumă 1993: 205). Riturile funerare sunt, de obicei, caracteristice unei anumite populaţii sau unui grup selectat pe anumite criterii din cadrul acesteia. Ele se schimbă treptat şi în timp îndelungat, deoarece se află în directă conexiune cu concepţiile despre lume şi viaţă ale comunităţii respective.

Incineraţia constituia „ritul de bază" al tracilor de la nord de Dunăre, aşa cum a considerat Ion Horaţiu Crişan, şi exprima o dihotomie între corp şi sufletul său. Acesta va fi continuat pentru multă vreme, trecând dincolo de epoca romană şi ajungând până în perioada prefeudală (Crişan 1977: 28).

Silviu Sanie arăta, în plus, că incineraţia putea fi o ilustrare a „credinţei veşniciei sufletului care s-ar înălţa spre cer odată cu flăcările rugului" (Sanie 1995: 54). Ceea ce se cunoaşte din scrierile lui Herodot ne arată faptul că cel decedat era expus timp de trei zile, se jertfeau animale sau oameni, se organiza un ospăţ, iar apoi avea loc înmormântarea sau incinerarea persoanei respective. Nu se cunoaşte nimic despre o eventuală perioadă de doliu sau despre modul cum decurgea aceasta (Sanie 1995: 53).

Ca o privire generală asupra mormintelor getice, Valeriu Sîrbu constată faptul că incineraţia era ritul funerar folosit preponderent de astfel de comunităţi, dat fiind că s-au găsit circa 1500 de morminte la care a existat această practică, în timp ce ritul înhumaţiei era mult mai puţin utilizat, fiind descoperite doar 150 de morminte de acest tip. De altfel, în cele mai multe dintre necropolele getice, mormintele de înhumaţie nu depăşesc un procent de circa 5%, acesta fiind reprezentat adesea de copii mici. Din punct de vedere regional, acelaşi arheolog

amintea și o distribuție interesantă. Astfel, în zona Dunării de Jos au fost găsite cele circa 1500 de morminte, la est de Carpați au apărut doar circa 200, în timp ce în interiorul arcului carpatic ele practic lipsesc (Sîrbu 1993; Sîrbu 1997a: 13). Silviu Sanie (1995: 54) sublinia faptul că descoperirile de copii înhumați pot fi interpretate ca fiind un posibil indiciu privind existența unei vârste de inițiere în religie, ceea ce permitea apoi folosirea ritului incinerației după deces.

1. Înhumația apare în unele necropole, dar este documentată cel mai bine de prezența mormintelor princiare (în *tumuli*), unele dintre ele având construcții compartimentate, în care uneori camerele erau pictate sau sculptate și care reprezentau, probabil, ultima locuință a defuncților. Construcțiile funerare erau uneori de dimensiuni impresionante, dar ofrandele și inventarul depuse cu cei decedați nu erau atât de abundente ca în cazul mormintelor de înhumație de același tip. Astfel de structuri erau realizate în timpul vieții persoanelor respective, conținând, de altfel, bunuri de valoare ale indivizilor sau chiar ale comunităților respective. Este evidentă credința în existența unui alt tărâm, în care cei decedați urmau să aibă un trai similar celui pe care l-au avut cât timp au fost în viață. Un argument în acest sens ar fi sacrificiile de cai sau de câini, animalele fiind depuse în același tumul cu stăpânii lor, pentru a le fi aproape în lumea de dincolo. Astfel de situații se regăsesc la Agighiol sau Peretu în România, Sboryanovo-Sveštari, Vraca sau Kazanlăk-Plovdiv, în Bulgaria. În plus, piesele de aur sau argint, care au fost depuse în morminte, ne indică clar că cei înmormântați acolo nu aparțineau vulgului (Sîrbu, Florea 2000: 83; Sîrbu 2006: 121-125).

Totuși, înhumația nu reprezintă ritul funerar exclusiv al acestor familii nobiliare, dat fiind că incinerația apare și în astfel de morminte (cum ar fi cele de la Zimnicea, Enisala și Cucuteni).

În cazul oamenilor de rând, existau morminte izolate, sau grupuri de morminte care alcătuiau necropole.

2. Incinerația. Acest rit exprimă o dihotomie trup-suflet și materie-spirit. Astfel, la moartea individului, se presupunea că sufletul se detașa de trup, iar arderea cadavrului facilita acest lucru. Un element care constituie un argument în acest sens este prezența așa-numitei „ferestre a sufletului", care apărea pe unele vase folosite drept urnă funerară, aceasta fiind considerată o cale de acces a sufletului, care putea intra și ieși din vasul respectiv, atunci când dorea sau dacă era nevoie (Berciu 1939: 259). Astfel de descoperiri sunt menționate în literatura de specialitate într-o serie de situri arheologice, cum ar fi cel de la Balta Verde.

Ritul funerar al incinerației a fost adaptat, în funcție de concepțiile și credințele diverselor populații, căpătând astfel variante diverse, asociate cu modalitățile de incinerare a celor decedați, ca:

- arderea pe rug;
- arderea pe loc.

În ceea ce privește numărul indivizilor incinerați, pot fi găsite, de asemenea, mai multe categorii, ca:

- arderea unui singur individ;
- arderea a doi indivizi;
- arderea mai multor indivizi (Comșa A. 2011: 252).

Interesant este faptul că, în unele construcții impozante cum ar fi mormântul de la Cucuteni (Dinu 1995: 103-126) sau Sboryanovo-Sveshtari, în Bulgaria (Gergova 2016: 197-209), cei decedați au fost depuși după incinerare (Sîrbu 2006: 122). De altfel, nu trebuie să uităm că ritul funerar la care ne referim a avut tendința de a crește ca intensitate începând chiar din Epoca Bronzului, devenind aproape generalizat mai târziu, în perioada hallstattiană, dar și ulterior. Un alt aspect demn de menționat, referitor la perioada Burebista-Decebal (cca 50 î.H.-106 d.H.) este lipsa mormintelor plane și tumulare de înhumație. Practicarea generalizată a incinerației este asociată adesea cu expunerea/ descompunerea cadavrelor sau cu tranșarea lor. Din păcate, multă vreme s-a considerat inutilă studierea resturilor cinerare, astfel încât descoperirile mai vechi de acest tip au rămas neanalizate antropologic. În prezent, există o metodologie utilizată pentru studiul antropologic al unor astfel de schelete care, chiar dacă sunt de obicei în stare foarte fragmentară, oferă adesea informații deosebit de importante și interesante referitoare la indivizii studiați, mergând până la determinarea unor aspecte patologice.

Incinerația nu este însă specifică numai populațiilor traco-dace. Ea poate proveni și de la alte comunități cu care acestea s-au amestecat și care practicau același rit funerar, cum au fost, mai târziu, romanii.

Mormintele puteau fi plane sau tumulare. Cel care a realizat o clasificare amplă a acestora a fost arheologul Dumitru Protase (1962: 173-197), aceasta fiind completată ulterior și de alți arheologi, dar și de un studiu pluridisciplinar (Nicolăescu-Plopșor, Wolski 1975).

Focul purificator

Acesta reprezintă un element complex al vieții spirituale, având, de altfel, un rol important în multe dintre ritualurile funerare folosite. În așezări, el este bine cunoscut. Avea funcții multiple, iar una dintre ele era stabilirea contactului cu divinitatea, pentru soluționarea unora dintre problemele comunității respective. Pe de altă parte, el facilita legăturile dintre cei vii și cei morți, dar și trecerea mai ușoară a celor din urmă către celălalt tărâm.

Un exemplu de foc purificator pus în legătură cu practicile funerare este cel de la Meri (jud. Teleorman), din *Tumulul 2* (Moscalu 1985: 161-169). În centrul acestuia au fost depuse 4 vase, la nivelul solului antic. La diverse alte adâncimi s-au găsit oase umane dispersate, dispuse în grupuri și răspândite pe o suprafață de circa 3 m^2. Printre vase și la mică distanță de acestea, se aflau trei vetre de mici dimensiuni. Două dintre ele se aflau la nivelul de construcție al tumulului, iar a treia ceva mai sus, ceea ce indică folosirea ei după momentul ridicării movilei. Au mai fost depuse oase de animale, dar și două obiecte din metal, un cuțit de fier fragmentar și un obiect din bronz aurit. În mantaua tumulului a mai fost descoperit un mormânt de incinerație, dar datat ceva mai târziu decât cel găsit în interiorul movilei (Moscalu 1976: 77-88; Moscalu 1985: 183-189; Comșa A. 2011: 253 și urm.).

* * *

Am apelat la această scurtă prezentare a practicilor funerare ale traco-dacilor tocmai pentru a evidenția faptul că analizele antropologice pentru scheletele provenind din contextele amintite mai sus sunt uneori absente, așa cum se întâmplă frecvent, în cazul mormintelor de incinerație; lacunare, cum apar la depunerile rezultate din practica de expunere-descompunere a cadavrelor, cea a sacrificiilor umane, sau la mormintele cu schelete prost păstrate; complete sau aproape complete, la mormintele obișnuite, atunci când scheletele au avut o stare bună de conservare.

Toate transformările de mai sus, adică cele care afectau mormintele aristocratice și cele ale oamenilor de rând, depunerile unor sacrificați în cadrul așezărilor, în incinte sau în complexe de gropi de cult, în fântâni sau mlaștini, numărul mare de cenotafuri, sacrificiile care îi însoțeau pe aristocrații decedați, practicile de expunere/descompunere și abandonare, evidențiază modificările profunde apărute în viața spirituală a geto-dacilor din Laténe-ul târziu (Sîrbu, Florea 1997: 41), chiar dacă ele au existat și anterior, cu o pondere mai redusă.

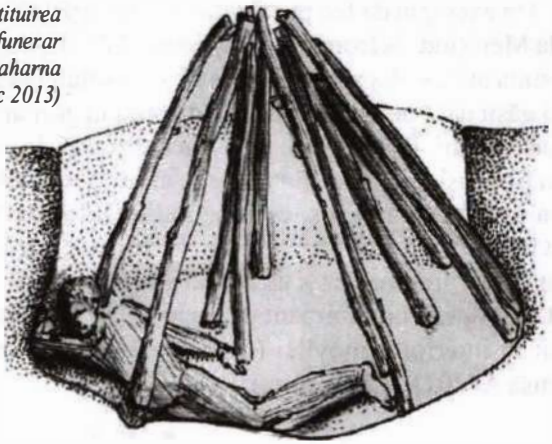


Fig. 1a – Reconstituirea complexului funerar de la Saharna (apud Niculiță, Nicic 2013)

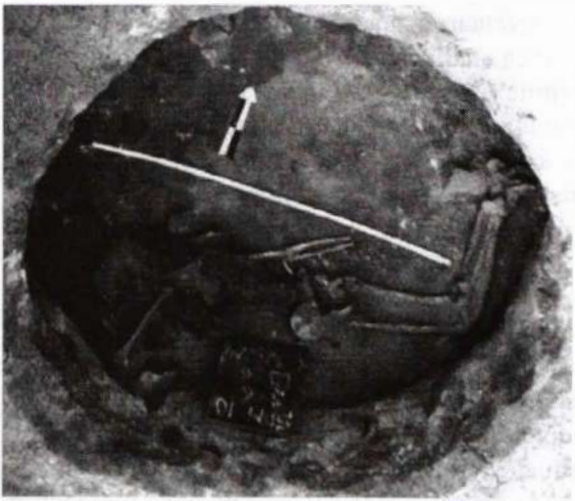


Fig. 1b – Descoperirea funerară de la Saharna (apud Niculiță, Nicic 2013)

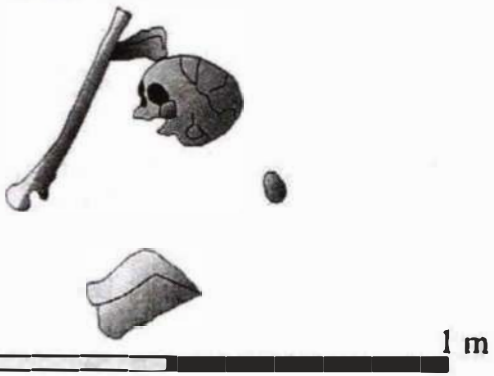


Fig. 2 – Oase umane de la baza celui de al doilea val de apărare de la Jijila (apud Sîrbu et alii 2008)

Bibliografie – Partea a II-a

Ailincăi, S. 2008. The Dead Among the Living in the Babadag Settlement from Niculiţel, în V. Sîrbu, R. Ştefănescu (ed.), *Funerary Practices in Central and Eastern Europe (10th century BC-3rd century AD)*. Proceedings of the 10 International Colloquium of Funerary Archaeology Tulcea (Dobruja-Romania), 10th-12th October 2010, Brăila: 11-30.

Ailincăi, S. 2015. *Trăind cu morţii. Înmormântări în aşezările de la începutul epocii fierului între Balcani şi Nistru*. Cluj-Napoca.

Andrei, M.-D. 2015. *O personalitate prestigioasă în antropologie, dr. Cantemir Rişcuţia. Studii şi comunicări/DIS*, vol. VIII: 419-432.

Aufderheide, A.C., C. Rodriguez-Martin 2003. *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology*. Cambridge.

Berciu D. 1939. Arheologia preistorică a Olteniei. *Arhivele Olteniei*, 13: 255-259.

Bodò, C. 2013. *Edifice du Culte dans le Monde Dace (IIème s.av. J.-C.-1er s.ap. J.-C.)*, în V. Sîrbu, R. Ştefănescu (ed.), *The Thracians and Their Neighbors in the Bronze and Iron Ages, Târgovişte 10th-14th September 2013, Necropolises, Cult places, Religion, Mythology*, vol. II. Braşov-Brăila: 25-45.

Boev, P. 1972. *Die Rassentypen der Balkanhalbinsel und der Ostägäischen Inselwelt und deren Bedeutung für die Herkunft ihrer Bevölkerung*. Sofia.

Cardoş, G., A. Rodewald 2013. *Genomul uman. Cercetări de paleogenetică moleculară la populaţiile vechi din Epoca Bronzului şi a Fierului de pe teritoriul României – evidenţierea relaţiilor genetice cu populaţia românească şi alte populaţii europene actuale*. Buzău, 2013.

Cardoş, G., V. Stoian, A. Comşa, N. Miriţoiu, K. Thomsen, S. Voss, A. Kroll, A. Rodewald 2004a. *MtDNA analyses (HVRI and HVRII region polymorphisms) in skeletal samples of Thracian populations from Bronze and Iron Age from Romania*. Poster prezentat la ESHG Conference (München, iunie 2004), München.

Cardoş, G., V. Stoian, A. Comşa, N. Miriţoiu, K. Thomsen, S. Voss, A. Kroll, A. Rodewald 2004b. *The analysis of mtDNA polymorphisms of some Thracian*

populations from Romania, dated from the Bronze and Iron Age. Poster presentation at the 3rd Congress of Balkan Academy of Forensic Sciences, Constanţa, Romania, 2-5 June, 2005. Constanţa.

Comşa, A. 2007. Traco-geto-dacii în sursele antice şi în datele antropologiei fizice. *Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc*, 7: 99-105.

Comşa, A. 2008. *Aspects of Archaic Medicine: Human and Animal Trephination on the Territory of Romania*. Târgovişte.

Comşa, A. 2011. The Purifying Fire in the Romanian Prehistoric Burials. *Arheologia Moldovei*, 34: 251-259.

Comşa, A., Schuster C., 1995. Unele aspecte ale practicării sacrificiului uman în prima perioadă a epocii metalelor, pe teritoriul României, în *Acta Musei Napocensis*, p. 279-288.

Comşa, E. 1972. Contribuţii la riturile funerare din secolele II-I î.e.n. din sud-estul Olteniei (Mormintele de la Orlea). *Apulum*, X: 65-78.

Comşa, M. 1996. Vetre de cult getice din zona extracarpatică a României. *Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc*, 3: 129-155.

Cotiugă, V., A. Alexianu 2001. *Geţii şi dacii în izvoarele scrise în greacă şi latină*, Iaşi.

Cristescu, M. 1960. Studiul antropologic al unui schelet de la Pietriş, datînd din perioada Latene III. *Probleme de antropologie*, V: 83-95.

Crişan, Ion Horaţiu 1977. *Origini,* Editura Albatros, Bucureşti.

Crişan, I. H. 1986. *Spiritualitatea geto-dacilor*. Bucureşti.

Crişan, I. H. 2007. *Medicina în Dacia* (de la începuturi până la cucerirea romană), ed. de D. Alicu, E. Crişan. Bucureşti: Editura Dacica (apariţie postumă).

Daicoviciu, H. 1965. *Dacii. Pagini din istoria patriei*. Bucureşti.

Dăvâncă, D. 2013a. Inhumations des enfants chez les Thraces du Nord en Premier Âge du Fer, în V. Sîrbu, C. Schuster (ed.), *The Thracians and their Neighbors in the Bronze and Iron Ages. The 12th International Congress of Thracology, Târgovişte, 10th-14th September 2013, Programme, Reports and Abstracts*. Brăila: 62-63.

Dăvâncă, D. 2013b. Children Burials in North-Thracian Region during the First Iron Age, în V. Sîrbu şi R. Ştefănescu (ed.), *The Thracians and their Neighbors in the Bronze and Iron Ages. Necropolises, Cult places, Religion, Mythology, Proceedings of the 12th International Congress of Thracology. Târgovişte, 10th-14th September 2013. vol. II*. Braşov: 115-132.

Dimitrov, D., M. Čičicova 1978. *The Thracian City of Seuthopolis*, Oxford. BAR, Supplementary Series, 38.

Dinu, M. 1995. Quelques considérations sur la nécropole tumulaire daco-gétique découverte à Cucuteni (dép. de Iassy). *StAntArch*, 2: 103-126.

Dinu, M. 1999. Perioada de tranziţie de la eneolitic la epoca bronzului (50 de ani de cercetări în centrul academic şi universitar Iaşi), *Arheologia Moldovei*, 22, 159-169.

Drîmba, O. 1984. *Istoria culturii şi civilizaţiei 1*. Bucureşti.

Eliade, M. 1992. *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. II. Chişinău.

Fehér, G. 1934. *Mogilni nahodki ot Moundjilar na arheologičeskija Institut*, VIII, Sofia.

Florea, G. 1997. Societatea geto-dacică (sec. I a.Chr.-I p.Chr.), în V. Sîrbu, G. Florea, *Imaginar şi imagine în Dacia preromană/ Imaginaire et image dans la Dacie prèromaine*. Brăila: 15-20.

Franga, L. 1992. Les daces et la „mort symbolique" (à propos d'un fragment de Justin). *Symposia Thracologica*, 9, Bucureşti: 160-163.

Gergova, D. 1989. Thracian Burial Rites of Late Bronze Age and Early Iron Age, in Thracians and Mycenians. *Proceedings of the 3th International Congress of Thracology*, Rotterdam, 1984, Leiden-Sofia, Brill, 1989, 231-240.

Gergova, D. 2006. The Etemity of a Burial Rite. The Throne and the Sitting Deceased, în S.-A. Luca, V. Sîrbu (ed.), Proceedings of the 7th International Colloquium of Funerary Archaeology, Sibiu, 2006. *Acta Terrae Septemcastrensis, V, 1, Special Number Bibliotheca Septemcastrensis XVII*: 51-62.

Gergova, D. 2013. The Thracian Bessi. Main Characteristics of the Culture of a Priestly-Warrior Tribe, în V. Sîrbu, S. Matei (ed.), *Bronze and Iron Age Graves from Eurasia-Gender between Archaeology and Anthropology. Proceedings of the 13th International Colloquium of Funerary Archaeology. Buzău-Romania, 17th-21st October 2012*. Mousaios, 18: 247-264.

Gergova, D. 2016. The Southem Group of Tumuli in the Eastem Necropolis in the Sboryanovo Reserve. Greek Amphorae and a Getic Royal Burial, în V. Sîrbu, C. Schuster (ed.), *Late Prehistory and Protohistory: Bronze Age and Iron Age. Proceedings of the XVII UISPP Congress (1-7 September 2014 Burgos, Spain). 2. Aegean-Mediterranean Imports and Influences in the Graves from Continental Europe – Bronze and Iron Ages*. Archaeopress. Oxford: 197-209.

Ghinoiu, I. 1995. Metamorfoze ale zeiţei agrare în calendarul popular. *Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc*, 1: 32-38.

Gumă, M. 1993. Civilizaţia primei epoci a fierului în sud-vestul României. *Bibliotheca Thracologica IV*. Bucureşti.

Harris, M. 1987. *Cultural Anthropology*, New York.

Hummel, S. 2003. *Ancient DNA typing: Methods, Strategies and Applications*. Berlin Heidelberg New York.

Iliescu, Vl., V. Popescu, Gh. Ştefan 1964. *Izvoare privind istoria României, vol. I. De la Hesiod la itinerarul lui Antoninus*. Bucureşti.

Ivanova, M., E. Rozemuller, N. Tyufekchiev, A. Michailova, M. Tilanus, E. Naumova 2002. HLA polymorphism in Bulgarians defined by high-resolution typing methods in comparison with other populations. *HLA Immune Response Genetics. Tissue Antigens* 60:6 (December 2002): 496-504.

Karachanak, S., V. Carossa, D. Nesheva, A. Olivieri, M. Pala, B. Hooshiar Kashani, V. Grugni, V. Battaglia, A. Achilli, Y. Yordanov, A. S. Galabov, O. Semino, D. Toncheva, A. Torroni 2012. Bulgarians vs. the other European populations: a mitochondrial DNA perspective. *International Journal of Legal Medicine*, July 2012, vol. 126, issue 4: 497-503.

Klyosov, A. 2011. Biological chemistry as a foundation of DNA genealogy: The emergence of "molecular history". *Biochemistry*, May 2011, vol. 76: 517-533. DOI: 10.4236/aa.2012.21001

Kumar, S., K. Tamura, M. Nei 2004. MEGA3: Integrated software for Molecular Evolutionary Genetics Analysis and Sequence Alignment. *Briefings in Bioinformatics*, 5: 150-163.

MacKendrick, P. 1978. *Pietrele dacilor vorbesc*. Bucureşti.

Martin, L. 2010. Riddles: The Thracian Subregion of Europe. *DNA Tribes Digest*, May 31: 1-8.

Mihăescu, H., Gh. Ştefan, R. Hîncu, Vl. Iliescu, V. Popescu 1970. *Izvoarele Istoriei României, vol. II. De la anul 300 pînă la anul 1000*. Bucureşti.

Morintz, Al. 2013. On a possible Function of the Geto-Dacian Decorated Hearths, în C. Schuster, O. Cîrstina, M. Cosac, G. Murătoreanu (ed.), *The Thracians and Their Neighbors in the Bronze and Iron Ages. Settlements, Fortresses, Artifacts*, vol. I. Târgovişte: 245-267.

Moscalu, E. 1976. Die frühhallstattzeitlichen Gräber von Meri (Gem. Vedea, Kr. Teleorman), in C. Preda, Al. Vulpe, C. Poghirc (ed.), Thraco-Dacica. Recueil

d'études à l'occasion du II[e] Congrès International de Thracologie (Bucarest, 4-10 septembre 1976), Bucureşti, 1976, S. 77-88 şi Abb. 1.

Moscalu, E. 1985. Mormintele tumulare hallstattiene timpurii de la Meri (com. Vedea, jud. Teleorman, în *Memoria Antiquitatis IX-XI*, p. 183-189.

Necrasov, O. 1977. Nouvelles Données sur la Pratique de la Trépanation chez les Populations Préhistoriques et Protohistoriques de la Roumanie. *Mitteilung der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 108: 130-137.

Necrasov, O. 1982. *L'Anthropologie de l'aire thrace*, în xxx, *Le Monde Thrace. II[e] Congrès International de Thracologie. Volume sélectif.* Paris-Roma-Montreal, Pelham N.Y., 1982: 42-63.

Necrasov, O., D. Nicolăescu-Plopşor, E. Floru 1959. Contribution à l'étude de la pratique de la trépanation chez les populations préhistoriques du territoire de la R. P. Roumanie. *Przeglad antropologiczny*, XXV, Wroclaw: 9-29.

Necrasov, O., Şt. Comănescu, M. Onofrei, C. Feodorovici 1973. Étude anthropologique des squelettes de Zimnicea datant de l'Âge du bronze recent (nécropole C.10). *Dacia* N.S., XVII: 99-125.

Necrasov, O., M. Cristescu, D. Botezatu, G. Miu 1990. Cercetări paleoantropologice privitoare la populaţiile de pe teritoriul României. *Arheologia Moldovei*, 13: 175-223.

Nicolăescu-Plopşor, D., W. Wolski 1975. *Elemente de demografie şi ritual funerar la populaţiile vechi din România.* Bucureşti.

Niculiţă, I., A. Nicic 2013. Pratiques funéraires dans le site de la première époque du fer de Saharna-Dealul Mănăstirii, în V. Sîrbu, S. Matei (ed.), *Bronze and Iron Age Graves from Eurasia-Gender between Archaeology and Anthropology. Proceedings of the 13th International Colloquium of Funerary Archaeology. Buzău-Romania, 17th-21st October 2012.* Mousaios, 18, Buzău: 173-190.

Niculiţă, I., A. Zanoci 2013. Some considerations on funeral practices, rites and rituals in communities of Middle Dniestr Region, în V. Sîrbu, S. Matei (ed.), *Bronze and Iron Age Graves from Eurasia-Gender between Archaeology and Anthropology. Proceedings of the 13th International Colloquium of Funerary Archaeology. Buzău-Romania, 17th-21st October 2012.* Mousaios, 18, Buzău: 191-202.

Pickerel, J. K., D. Reich 2014. Toward a new history and geography of human genes inferred by ancient DNA. *Trends in genetics*, Sept. 2014, vol. 30, no. 9: 377-386.

Protase, D. 1962. Considérations sur les rites funéraires des Daces. *Dacia*, N.S., IV: 173-197.

Raicu, P. 1980. *Genetica*, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti.

Ricaut, F.-X., M. P. Cox, M. Lacan, C. Keyser, F. Duranthon, B. Judes, J. Guilaine, E. Crubézy 2012. A Time Series of Prehistoric Mitochondrial DNA Reveals Western European Genetic Diversity Was Largely Established by the Bronze Age. *Advances in Anthropology*, vol. 2. no. 1: 14-23.

Rişcuţia, C. 1982. *Le caractère anthropologique des Thraco-Daces*, în *Le Monde Thrace, II^e Congrès International de Thracologie. Volume sélectif.* Paris-Roma-Montreal, Pelham N.Y.: 367-371.

Rişcuţia, C., C. Petrescu 1960. *Une nouvelle méthode d'investigation morphologique – la photostéréotomie*, în xxx *IV. Congrès International de Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Paris, 1960, Rapport général et Anthropologie. Tome I. Musée de l'Homme Paris.* Paris: 247-249.

Rişcuţia, C., D. Nicolăescu-Plopşor, I. Rişcuţia 1969. Caracterizarea antropobiologică şi fiziognomică, prin reconstituirea feţei după craniu, a unor persoane din complexul funerar din sec. II-I î.e.n. descoperit la Orlea. *Revista Muzeelor*, 2: 151-153.

Rişcuţia, C., G. Kurth, E. May 1973. Photostereotomie – ein neues Verfahren zur Ähnlichkeitsdiagnose an Schädeln so wie an Skeletteile. *Z. Morph. Anthrop.*, 65, 1, Stuttgart: 55-69.

Rowlett, R. 2000. Differential Skeletal Preservation in the Mound Cemetery at Celic Dere in Northern Dobrudja, în V. Lungu, *Pratiques funéraires dans l'Europe des XIII-IV^e s. av J.-C. Actes du III^e Colloque International d'Archéologie Funéraire organisé à Tulcea, 15-20 septembre 1997, par l'Association d'Études d'Archéologie Funéraire avec le concours de l'Institut de Recherches Eco-Muséologiques de Tulcea.* Tulcea: 141.

Sanie, S. 1995. *Din istoria culturii şi religiei geto-dacice*. Iaşi.

Sikora, M., M.L. Carpenter, A. Moreno-Estrada, B.M. Henn, P.A. Underhill, F. Sánchez-Quinto 2014. Population Genomic Analysis of Ancient and Modern Genomes Yields New Insights into the Genetic Ancestry of the Tyrolean Iceman and the Genetic Structure of Europe. PLoS Genet 10(5): e1004353. doi:10.1371/journal.pgen.1004353: 1-12.

Sîrbu, V. 1993. *Credinţe şi practici funerare, religioase şi magice în lumea geto-dacilor (pornind de la descoperiri arheologice din Câmpia Brăilei).* Biblioteca Istros 3. Brăila.

Sîrbu, V. 1997a. Societatea getică în sec. V-III a.Chr., în V. Sîrbu, G. Florea, *Imaginar şi imagine în Dacia Preromană/Imaginaire et image dans la Dacie Préromaine.* Sinteze arheologice şi istorice IV. Brăila, 1997: 13-15.

Sîrbu, V.. 1997b. Sacrul în lumea geto-dacilor. O succintă prezentare, în V. Sîrbu, G. Florea, *Imaginar şi imagine în Dacia Preromană/Imaginaire et image dans la Dacie Préromaine.* Sinteze arheologice şi istorice IV. Brăila: 37-46.

Sîrbu, V. 1997c. Secolul de aur al aristocraţiei getice (± 350-± 250 a.Chr.), în V. Sîrbu, G. Florea, *Imaginar şi imagine în Dacia preromană/Imaginaire et image dans la Dacie préromaine.* Sinteze arheologice şi istorice IV. Brăila: 54-91.

Sîrbu, V. 2000a. La société gète (V^e^-III^e^ siècles av.J.C.), în V. Sîrbu, G. Florea, *Les Géto-Daces. Iconographie et imaginaire.* Cluj-Napoca: 21-25.

Sîrbu, V. 2000b. Les V^e^-III^e^ siècles av. J.-C. – La genése, în V. Sîrbu, G. Florea, *Les Géto-Daces. Iconographie et imaginaire.* Cluj-Napoca: 56.

Sîrbu, V. 2000c. Les temps des basilei. Le siècle d'or de l'aristocratie gète (±350 -±250 av.J.-C.), în V. Sîrbu, G. Florea, *Les Géto-Daces. Iconographie et imaginaire.* Cluj-Napoca: 95-155.

Sîrbu, V. 2006. *Oameni şi zei în lumea geto-dacilor/Men and Gods in the Geto-Dacian World.* Braşov.

Sîrbu, V., S. C. Ailincăi, G. Simion 2008. *Jijila – o aşezare fortificată a culturii Babadag în nord-vestul Dobrogei*, Brăila.

Stoian, V., A. Rodewald, G. Cardoş, A. Comşa 2004. A study of mt-DNA from human fossils dating from the Bronze Age found in Romania. *Romanian Biotechnological Letters*, vol. 9. no. 1: 1533-1540.

Stoian, V., N. Miriţoiu, A. Comşa, A. Kroll, A. Rodewald, G. Cardoş 2004. Paleo-mtDNA analysis and population genetic aspects of old Thracian populations from South-East of Romania. *Rom. Journal of Legal Medicine*, XII/ 4: 239-246.

Şerbănescu, D., C. Schuster, A. S. Morintz 2009. Despre vetrele-altar din dava de la Radovanu-Gorgana a doua, jud. Călăraşi, România, în A. Zanoci, T. Arnăut, M. Băţ (ed.), *Studia Archaeologiae et Historiae Antiquae. Doctissimo viro Scientiarum Archeologiae et Historiae Ion Niculiţă, anno septuagesimo aetatis suae dedicatur*. Chişinău: 245-254.

Turcu, M. 1976. Aspects de la vie spirituelle des Gètes du Sud de la Munténie, în *II^e Congrès International de Thracologie, Bucarest, 4-10 septembre 1976, Résumés des Rapports et Communications.* Bucureşti: 137-138.

Varzari, A. 2006. *Population History of the Dniester-Carpathians: Evidence from Alu Insertion and Y-Chromosome Polymorphisms.* Dissertation der Fakultät für Biologie der Ludwig-Maximilians-Universität München. München.

Velcescu, L. 2015. *Dacii în sculptura romană. Studiu de iconografie antică.* Bucureşti.

Vulcănescu, R. 1982. Problems of Thracian Paleoethnology, în *Le Monde Thrace. II^e Congrès International de Thracologie. Volume sélectif.* Paris-Roma-Montreal, Pelham N.Y.: 445-448.

Vulcănescu, R., 1985. *Mitologia română*, Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Vulpe, R.1988. *Columna lui Traian, monument al etnogenezei românilor*, Bucureşti.

Zimmermann, K. 1982. Thraker-Darstellungen auf griechischen Vasen, în *Le Monde Thrace, II^e Congrès International de Thracologie. Volume sélectif.* Paris-Roma-Montreal, Pelham N.Y.: 260-277.

Surse on line:

http://eurogenes.blogspot.ro/2014/05/more-info-on-two-thracian-genomes-from.html

http://forwhattheywereweare.blogspot.ro/2014/05/ancient-thracians-otzi-and-origins-of.html

http://m.moldovenii.md/en/section/114

Leonardvelcescu.ro

PARTEA A III-A

O perspectivă arheologică şi psiho-socială

– Cătălin Borangic –

Teribilii războinici daci şi zeii lor tăcuți[1]

Puternicele transformări care au avut loc în lumea tracilor septentrionali, începute în jurul debutului secolului al II-lea î.H., au fost deosebit de acute, incluzând ample modificări sociale, politice, militare şi culturale, atrăgând prin vigurozitatea lor atenţia Antichităţii. Iniţiatorii şi beneficiarii acestui fenomen complex au fost războinici care au angrenat în siajul lor atât comunităţi locale, cât şi diverse populaţii alogene.

Privind lucrurile în ansamblul Europei contemporane lor, ar fi aproape firesc să nu putem observa diferenţe majore între aceşti războinici şi restul lumii lor, războinică prin definiţie. În definitiv, tot continentul era dominat de un efervescent fenomen militar, diferenţele constând mai degrabă în nuanţe tehnologice şi în intensitate, ambele aspecte dependente de gradul de civilizaţie al diverselor componente etno-culturale de pe continent. Totuşi, din mozaicul de războinici, dacii au ieşit în evidenţă prin perenitatea conflictelor la care au participat şi prin calităţile combative de excepţie.

În acest registru, ne putem întreba care au fost atributele care au stat la baza fenomenului militar local. Un răspuns rapid sau măcar indubitabil este dificil de conturat, dată fiind ariditatea surselor, însă putem reconstitui parţial tabloul care-i conţinea.

Războinici şi zei

O parte a succesului, dacă-i putem spune aşa, se datora factorului uman. Călițti în lungi şi interminabile campanii militare, desfăşurate pe plan intern şi extern, în toate direcţiile, uneori la distanţe mari faţă de bazinele de recrutare, războinicii daci au acumulat experienţă, au asimilat mode, tehnici, tehnologii,

[1] Textul de faţă este o sumă de extrase şi rezumate ale unui volum dedicat elitelor militare ale regatului dac (Borangic 2017 *passim*), revăzute, completate şi adăugite pentru economia lucrării de faţă.

tactici şi strategii de la fiecare neam cu care au luptat sau doar au venit în contact, idei pe care le-au adăugat propriilor inovaţii şi moşteniri marţiale. Armamentul s-a diversificat, au apărut arme noi în uzul elitelor războinice – arcurile recurbate, spadele de tip *celtic*, pumnalele curbe de tip *sica*, săbiile încovoiate, armurile de zale – unele dintre acestea preluate, altele adaptate la permanentele modificări militare din Balcanii de nord. Luptătorii îşi modificaseră harnaşamentele – adoptaseră pintenii celtici şi zăbalele de tip *tracic* – şi nu se sfiau să folosească maşini de asediu, semn că puteau duce diverse tipuri de războaie, de la incursiuni rapide, pe distanţe mari, la asedii îndelungate asupra cetăţilor şi fortificaţiilor (Fig. 1). Războinicii în discuţie s-au dovedit şi constructori pricepuţi, împânzindu-şi ţinuturile cu cetăţi de pământ, lemn şi piatră, aceasta din urmă ecarisată. Eforturile arhitectonice au fost substanţiale, dovadă că proprietarii au dispus de valori materiale şi umane demne de luat în seamă, dar şi că îşi modelau asiduu societatea, oricum dominată de competitivitatea specifică războinicilor.

Privite secvenţial, aceste elemente, deşi remarcabile pentru o lume barbară, sunt totuşi insuficiente pentru a explica locul extrem de vizibil pe care dacii l-au ocupat în imaginarul Antichităţii. Doar că tabloul, minimal descris, nu este complet fără a vorbi despre ecourile apetitului marţial al acelor daci. Căci, pe lângă urmele arheologice care dovedesc amploarea fenomenului militar local, izvoarele istorice literare aduc foarte adesea în discuţie valorile psihologice care animau societatea autohtonă, oferind posterităţii o imagine din care rezultă o spiritualitate aparte. Societatea dacică ne apare în aceste lecturi ca fiind una cu un mental înclinat spre eroism, dinamizat de puternice valenţe ale sacrului. Mijloacele cu care acest registru poate fi interogat eficient nu sunt de natură fixă, subiectul fiind prin esenţa lui unul extrem de fragil şi de sensibil, greu de cuprins între limite exacte, căci resorturile mecanismelor psihologice care au construit arhitectura interioară a religiozităţii dacice sunt încă prea puţin cunoscute şi încă şi mai puţin percepute corect. O incursiune în acest teritoriu ostil prin discreţia sa şi dificil de explorat din cauza paletei largi de posibile interpretări ale indiciilor – căci rareori putem vorbi de urme concrete – este însă necesară şi, de ce nu, posibilă.

Dincolo de componenta economică, războiul este în definitiv un sistem universal de interacţiuni umane, un mare şi lacom devorator de resurse economice şi demografice. Între acestea, capacităţile umane pe care le angrenează sunt de departe nu doar cele mai importante – fără oameni, războiul nu există –, ci şi cele mai friabile componente. Friabilitatea vine în

principal din instinctul natural de conservare al individului, instinct care vine în coliziune directă cu iminenţa, dar mai ales cu incidenţa decesului în timpul confruntărilor militare. Posibilitatea ca individul să fie ucis în timp ce se află sub arme a fost întotdeauna foarte ridicată, chiar dacă pregătirea unui războinic sau unele tipuri de acţiune în care era implicat reduceau întrucâtva riscurile. Pentru a depăşi această barieră psihologică au fost necesare căutarea şi identificarea unui mod raţional de a învinge thanatofobia naturală. Nu putem şti exact când şi cum a fost găsită soluţia, dar ea a constat în proiectarea dincolo de momentul morţii a unui cadru atractiv, sigur, confortabil şi etern. Practic, a fost imaginată o lume paralelă, dar situată deasupra realităţii, guvernată de propriile reguli. Dimensiunea sacră a spiritualităţii s-a implicat în tot ceea ce însemna conflict, gestionând motivaţiile războaielor, reglementând desfăşurarea şi finalitatea lor. Garanţiile oferite au rezolvat în mare parte problemele psihologice enumerate. Post-existenţa n-a mai fost percepută ca o ardere de tot, ca o neantizare, căci prin prisma religioasă ea devenea o altă viaţă, clar superioară prin natura recompenselor: delicii, lux, bogăţie, sex şi mai ales prin interacţiunea directă – uneori chiar egală – cu zeii.

Legătura acestei lumi post-existenţă cu cea reală era constituită din strunga îngustă a momentului morţii, clipă precedată de o serie de comportamente specifice şi condiţionată de săvârşirea unor ritualuri şi rituri la fel de specifice. Pragul periculos dintre lumi, momentul morţii, nu putea fi trecut oricum. Una dintre condiţii era curajul, atât cel dovedit anterior în luptă, precum şi cel cu care războinicul înfrunta terifiantul moment al morţii înseşi.

Sacrul nu doar a netezit, prin ingerinţele sale, asperităţile fizice şi psihice între existenţă şi post-existenţă, ci mai mult, a impus propriile reglementări războiului. Acesta are acum, cu sacrul arbitru, forme juridice; războiul este declarat solemn, consacrat printr-un act religios, zeii sunt consultaţi şi, dacă semnele nu sunt de bun augur, lupta nu are loc, uneori este ales locul bătăliei, tratatele între regi şi căpetenii sunt garantate de sacrificii oferite divinităţilor şi săvârşite în numele acestora. Zeii celor două tabere sunt prezenţi şi la încheierea păcii. Din negurile istoriei indo-europenilor şi până în epoca romană lucrurile au rămas în cheia asta (Borangic 2017: 388).

Implicarea sacrului în actul războinic este, pentru lumea dacică, mai puţin evidentă la o analiză sumară. Este însă greu de separat fervoarea militară, înregistrată în ţinuturile nord-dunărene, de creşterea numărului de sanctuare, unele ridicate lângă cetăţi cu rol eminamente militar, de sporirea numărului de depuneri (votive?) de tezaure, de instituţionalizarea clerului, de practicile

funerare ale războinicilor şi, nu în ultimul rând, de sacrificiile umane, prezente sporadic şi ele. Efectuate în contexte sau împrejurări marţiale, aceste sacrificii constituie o dimensiune aparte şi importantă a sacrului în relaţia cu războiul. Aflat deasupra tuturor tipurilor de sacrificiu, cel care implica uciderea rituală a unei victime umane era un mod suprem de cinstire, mulţumire sau de invocare a unei divinităţi, în principal cea care patrona fenomenul militar al comunităţii sacrificante. Asupra acestui tip de sacrificiu sursele istorice sunt extrem de rarefiate (Borangic 2017: 391). Astfel de sacrificii nu trebuie considerate excepţionale sau specifice mediului dacic, în ciuda descrierilor voit exagerate, căci ele transpar adesea, la toţi actanţii militari din regiune, în condiţiile generoase ale duritătii războaielor din Antichitate, conectate la practicile cu caracter religios de dinainte sau de după conflicte. La daci, sacrificiile umane au o perioadă de practicare consistentă cuprinsă între secolele II-I î.H., după care astfel de practici se ocultează odată cu modificările socio-culturale din timpul lui Burebista, fapt ce le include în seria de transformări religioase care au remodelat societatea dacică. Este evident că motivele reale pentru care indivizii, uneori şi copii, au fost sacrificaţi, nu mai pot fi reconstituite. Există o paletă largă de posibile interpretări, între care şi reglarea unor tensiuni legate de conflicte armate, fără a putea, evident, stabili acest lucru cu exactitate. După edificarea regatului dac, singura practică ce ar putea sugera un anumit tip de sacrificiu uman este cultul craniilor, ansamblu de ritualuri mult mai concret plasate în sfera războinică şi bine atestat la daci, atât literar şi iconografic, cât şi arheologic.

În relaţia strânsă dintre sacru şi război în mediul dacic, apare evidentă fragilitatea şi incoerenţa surselor istorice, în egală măsură în cazul structurilor militare ori religioase. Perspectiva arheologică nu poate oferi nici ea foarte multă argumentaţie, dat fiind caracterul nefosilizant al relaţiilor sociale. În acest caz, suportul documentar este secundar şi ambiguu, dedus din existenţa sanctuarelor şi a unor piese de armament având roluri în ritualurile funerare. Analogiile cu practicile religioase ale populaţiilor vecine au şi ele limitele lor, în ciuda unor schimburi culturale evidente; o prea mare asumare sau mai exact o generalizare extinsă este improprie, având în vedere variaţiile oricărui sistem religios intern. În ciuda acestor impedimente, se pot desprinde câteva idei generale. În primul rând, este foarte plauzibilă prezenţa clerului în fenomenul militar dacic, fie că vorbim de activitatea religioasă din interiorul regatului, fie în cazul în care unii preoţi însoţeau armatele în expediţii. Nu doar deducţiile din surse şi contexte determină această probabilitate, ci şi necesităţile psiho-sociale

inerente unei activităţi cu risc ridicat de deces. Războiul nu putea fi iniţiat şi purtat fără implicarea divinităţii, oricare ar fi fost ea. Relaţia cu această divinitate se făcea prin sacrificii, însoţite desigur de rugăciuni, cântece, libaţii, dansuri, procesiuni, fumigaţii şi, având în vedere atestarea unui munte *sfânt* (Kogaionon), dar şi a altor centre de cult regionale, nu putem omite posibilitatea practicării unor pelerinaje periodice, în grup sau individuale.

În al doilea rând, forma supremă de sacrificiu, cel uman, în epocile mai vechi pare să fi avut un rol mai important, atât ca vector de legătură cu divinităţile, caz în care sacrificaţii erau voluntari din propriile comunităţi, cât şi unii însoţitori (rude, servitori etc.) ai unui decedat de rang înalt. Pe lângă aceste cazuri, fenomenul militar era jalonat de propriile lui sacrificii umane, cu victimele alese dintre prizonierii de război. Sacrificiile umane ating un maxim în epoca tumultuoasă de dinainte de crearea regatului dac, aparent în consens cu fervoarea războinică a dacilor, pentru ca reaşezarea fundamentelor spirituale pe alte repere să le elimine. Rămâne de notat, după epoca burebistană, doar un posibil *cult al craniului*, deşi este oarecum impropriu spus. Colecţionarea capetelor duşmanilor nu dovedeşte neapărat un cult propriu-zis, aşa cum pot fi interpretate craniile depuse în gropi, ci practica se include în sfera colectării de trofee şi de intimidare a duşmanului, metode folosite de toate taberele. Acest lucru rezultă din reliefurile Columnei (Fig. 2). Desigur, resorturile intime ale gestului decapitării conţineau o doză substanţială de elemente psihologice şi religioase. Tăindu-i-se capul, duşmanul era umilit; craniul său, depozitarul sufletului şi al vieţii, era despărţit de trup şi astfel anulată şansa prezentării lui întreg în post-existenţă. Capul adversarului era afişat nu ca o amintire a individului mort, ci ca o imagine a învingătorului viu, gest cu profunde conotaţii războinice, aparent prevalându-le pe cele spirituale, dar de fapt completându-le. Era glorificată fapta învingătorului şi mai puţin viaţa învinsului. Sau cel puţin insuficientele surse existente nu ne permit mai multe înţelegeri ale actului (Borangic 2017: 393-394).

Pentru epoca regatului, sacrificiile umane par să fi fost practicate în situaţii excepţionale, departe de nota generală iscată de descrierea lui Herodot cu privirea la aruncarea mesagerului în lănci, scenariu devenit topos şi aplicat fără discernământ întregii civilizaţii geto-dacice. Cel puţin după epoca Deceneu-Burebista, practicile sacrificiale asimilate cu fenomenul militar se aliniază celor ale lumii mediteraneene, lipsind descoperirile care să sugereze altă situaţie. Pare mai degrabă că în suita de modificări socio-culturale asociate creării regatului dac, relaţia dintre sacru şi fenomenul militar se instituţionalizează, condiţii în

care şi războiul se reglementează în parametrii lui largi. Marile sanctuare ale Daciei necesitau un personal clerical consistent şi specializat – chiar ridicarea construcţiilor religioase clama cunoştinţe matematice, astronomice şi nu numai. Acest personal provenea, cel puţin iniţial şi mai ales vârfurile ierarhice, din rândurile aristocraţiei războinice. Aplicând această realitate pe dinamica fenomenului militar, apare ca logic faptul că gestionarea războiului – în resorturile lui spirituale – era în sarcina acestui cler, atât în cadrul pregătirilor interne, cât şi în timpul acţiunilor către exterior.

Complexul arhitectonic religios din preajma capitalei Sarmizegetusa denotă limpede o sumă de activităţi religioase sistematice, instituţionalizate, probabil asezonate de sacrificii şi procesiuni la care participa un număr mare de indivizi, membri ai elitelor politico-militare rezidente în zonă şi – în anumite conjuncturi – reprezentanţi din alte părţi ale regatului ori chiar pelerini. Amplasarea altor sanctuare şi temple în proximitatea cetăţilor din teritoriu sugerează o conexiune evidentă între cultele oficiate aici şi activitatea războinică a rezidenţilor acestor fortăreţe (Borangic 2017: 393).

Rămâne fără răspuns clar întrebarea privitoare la cât de strânsă era legătura dintre războinici şi cler. Răspunsul poate articula mai corect relaţia dintre elitele militare şi cele religioase şi ar sublinia mai bine conexiunea dintre sentimentul religios şi fervoarea războinică a elitelor dacice. Dincolo de orice acribie ştiinţifică, dincolo de orice clasificări şi etichetări, războinicii daci erau la urma urmei doar nişte fiinţe umane pentru care puntea fragilă dintre existenţă şi post-existenţă nu putea fi mai puţin înfricoşătoare decât pentru restul umanităţii. O punte care a trezit dintotdeauna şi oriunde sentimentul de panică faţă de necunoscut sau de atributele necunoscutului de dincolo de momentul decesului. Şi, la fel de universal, terifiantul moment nu putea fi gestionat şi controlat altfel decât de către divinitate, prin atributele sale.

Nu este nimic mai apăsător pe câmpul de luptă decât iminenţa morţii şi nimic mai prezent şi mai uman decât teama în faţa acesteia. Depăşirea acestei stări ţine întotdeauna de gradul de pregătire al individului, acea pregătire teoretică a acestui moment, din care să rezulte că moartea nu este în niciun caz sfârşitul existenţei. În această pregătire esenţială era convingerea individului că momentul morţii nu era decât un prag către un plan superior al existenţei şi accederea în acest plan era posibilă doar dacă războinicul a avut un anume tip de comportament în viaţă, dar mai ales era condiţionată de felul cum omul de arme a murit. Clipa morţii – moment fundamental al existenţei, când iminenţa întâlnirii cu zeii este maximă – este un moment pentru care

războinicul se pregăteşte asiduu din punct de vedere spiritual cu mult timp înainte, adesea întreaga sa viaţă. Pregătirea este de fapt un ansamblu larg de practici şi metode psihologice care anulează sau măcar eludează instinctul natural de conservare. Concret, această temeinică pregătire avea la bază diverse moduri de imaginare şi explicare a lumii de dincolo, explicare posibilă numai prin religie şi religiozitate.

Teama şi frica sunt stări psihologice negative care pot fi depăşite doar prin convingerea că starea de urgenţă, de risc imediat, poate fi controlată prin inducerea unui sentiment de invulnerabilitate. Acest sentiment apare în rândul războinicilor ca urmare a curajului, a încrederii în căpetenii şi camarazi de arme, dar mai presus de toate a credinţei că zeii, stăpânii de drept ai destinului şi ai lumii, îl încearcă pe fiecare individ şi îi oferă şansa de a li se alătura în eternitate, dacă trece testul.

După cum se vede, în aparent complicatele mecanisme psihologice care controlează paleta de sentimente umane desfăşurate în situaţii de criză majoră – şi nu este criză mai mare decât iminenţa morţii – un rol fundamental îl au zeii, garanţii de fapt ai continuităţii vieţii, chiar dacă sub o altă formă. Convingerea luptătorilor *că nu mor şi că acela care dispare din lumea noastră se duce la zei* nu este numai o doctrină legendară, ci un deziderat programatic şi atemporal al tuturor războinicilor lumii, desigur, trecut prin filtrul religios.

Deasupra acestei lumi, zeii, oricare ar fi fost ei, aveau propria lor lume, propria lor „viaţă" şi propria lor ierarhie, în cadrul căreia întotdeauna exista un zeu care veghea asupra războiului. Dacă războinicul trecea cu bine testele şi pragurile necesare, avea să li se alăture. Nici în războinica cultură dacică nu putea fi altfel. Asupra caracterului marţial al purtătorilor acestei culturi, una dintre puţinele surse de informaţii este oferită de fenomenul funerar asociat războinicilor, fie că vorbim despre morminte, depuneri cu caracter sepulcral sau rituri de trecere. Tot ce regăsim în obiceiurile funerare ale unei culturi sau societăţi reflectă credinţele acesteia, corolar care are la bază chiar înţelegerea respectivei culturi, exprimate prin procedeele de tratare a cadavrelor, dar mai ales prin riturile practicate cu ocazia morţii unui membru al comunităţii. Obiectele *înmormântate* odată cu defunctul includ, în acest context, un set de semnificaţii de primă importanţă, dublate de unele funcţii pe care astăzi doar le putem presupune în esenţa lor. Ele probabil au fost ofrande dedicate divinităţilor, elemente materiale pe care imaginarul antic le credea *necesare* zeilor sau decedaţilor în post-existenţă, loc unde copiau funcţia lor din realitate (Borangic 2017: 396).

Instrumentele morții

Armele unui războinic transformau starea de spirit nu numai a purtătorului lor, prin autosugestie, ci și a celor din jurul acestuia, prin inducerea unei serii de condiționări comportamentale, devenind astfel mijloace eficiente de manipulare psihologică. Dincolo de evidenta funcționalitate practică, de instrumente ale morții ori de protecție în fața acesteia, armele au constituit dintotdeauna o componentă esențială a imaginii omului de arme, determinând doza de prestigiu a acestuia și implicit transmițând în jur, aliaților sau inamicilor, o sumă de mesaje clare. Posesia și afișarea armelor specifice (nu putem, în acest stadiu, să descifrăm alte componente nonverbale ale iradierii prestigiului cum ar fi piese de vestimentație, culori, semne etc., dar ele sigur existau) comunicau în toate direcțiile apartenența la un grup etno-cultural, locul individului în ierarhie, puterea deținută și competențele individuale. Este firesc, în această cheie, că armamentul unui războinic era cu atât mai scump, mai particularizat, mai expresiv și, desigur, mai eficient cu cât locul în ierarhie al posesorului era mai sus. În plus, toate armele lui, inclusiv piesele de echipament, se constituiau într-o panoplie direct conectată la cultura grupului sau entității sociale și politico-militare din care acesta făcea parte. Frecvența unor echipamente și arme identice în depuneri funerare dacice distincte divulgă existența unor mentalități colective larg acceptate și transformate în valori spirituale asumate de întreaga comunitate.

Supralicitând, armamentul transpare suficient de similar morfologic până la nivelul în care acesta să fie asimilabil cu principiile unei „uniforme". Unul dintre atributele echipamentului/uniformei este acela că transformă starea de spirit nu numai a purtătorului, ci și a celor din jurul său, prin inducerea unei serii de comportamente de răspuns. *Uniforma* – înțelegând prin acest termen un echipament militar relativ standardizat (Sîrbu, Rustoiu 2005: 50), unitar ca principii și nu neapărat identic în detalii – se constituie într-un mesaj nonverbal puternic, cu perfectă transparență la sensul conținut. Înainte ca războinicul să-și decline identitatea, armele lui *vorbesc* despre el; îi subliniază și exprimă statutul, locul în ierarhie, competențele și valoarea. Suma de simboluri conținută de echipament – înțelegând prin asta harnașamentul, armele, vestimentația, podoabele, accesoriile, blănurile rare – îl particularizează rapid pe individ în masa de războinici. Situația prezentată transformă întreg echipamentul într-un sistem semiotic în care rolul emitentului este redus la minimum (Georgescu 2014: 17).

Recompunând din toate sursele costumul militar al unui astfel de războinic de elită, el apare, la modul ideal, alcătuit dintr-un set repetitiv. Inventarul mormintelor nu putea decât reflecta compoziţia acestui costum din timpul vieţii decedatului, iar unele dintre aceste componente sunt vizibile în iconografia epocii. Un aristocrat avea în dotare un pumnal curb, una sau două lănci, o spadă, scutul, armura de zale, un coif, pileus, manta, fibule, catarame, centură cu pafta, arc cu săgeţi. O subliniere a valorii sale de războinic, dar şi ca potenţă economică, era calitatea sa de călăreţ, relevată de prezenţa în morminte a zăbalelor de tip tracic, a pintenilor sau a cataramelor harnaşamentului. Nu lipsită de importanţă era valoarea calului de care dispunea războinicul, şi nu vorbim doar de valoarea economică – un războinic de elită nu putea călări un cal slab, bolnav sau ordinar –, ci şi de cea spirituală. Caii erau suficient de importanţi încât să fie uneori – pe considerente care nu pot fi explicate satisfăcător, dar sigur conectate la potenţa economică a familiei – sacrificaţi la moartea stăpânului lor (Borangic, Barbu 2013: 36).

Fiecare armă deţinută avea un rol precis în mentalitatea elitei şi, prin reflexie, în cea a mediului său cultural. Unele componente ale panopliei erau relativ comune în epocă (cuţitul, lancea, suliţa, arcul, scutul) datorită rolului lor simplu, necesar şi eficient. Funcţia unora era dual㠄, arme şi instrumente de vânătoare, fapt ce le plasa irevocabil în sfera pragmatismului, în primul caz, şi în cea a simbolisticii, în cel de al doilea. Dacă funcţia marţială este evidentă şi nu trebuie detaliată, rolul lor în vânătoare este ceva mai complex (Ferencz, Barbu 2012: 65-67.). Văzută ca o activitate războinică pe timp de pace, vânătoarea era prilejul demonstrării capacităţilor fizice ale individului. Furnizarea de hrană, chiar dacă necesară – convivialitatea nu putea avea sens fără consumul rezultatelor vânătorii –, nu era în niciun caz scopul vânătorii. Putem chiar vorbi de un rol al vânătorii ritualic, iniţiatic şi de confirmare a valorii personale, sens în care sunt cuprinse şi aceste arme. Prezenţa consistentă a lăncilor în depunerile funerare, adesea în detrimentul altor arme, mai importante, nu poate decât să sublinieze importanţa lor în toate ipostazele vieţii de războinic, ipostaze care continuau în post-existenţă.

Arma esenţială pentru imaginea războinicului aristocrat era pumnalul curb (Fig. 3), o creaţie a lumii tracice. Pentru elita războinică din timpul regatului dac, această armă cumula un set complex de atribuţii şi valori. Una dintre acestea era sublinierea apartenenţei proprietarului la o categorie socială, fiind reperul fundamental în depunerile funerare asociate elitei

dacice (Sîrbu, Borangic 2016: 65). Din toate contextele arheologice şi istorice reiese rolul special al pumnalului, respectiv acela de instrument precis al morţii, atât în luptă, cât şi în forma violentă a sacrificiului. Pumnalele curbe au fost strâns legate de contextul sacrificial prin utilitatea practică, înjunghierea sau secţionarea, dar mai ales prin morfologia aparte, adânc întipărită în memoria colectivă. Pumnalul încovoiat îşi are originea în seceră, sursa primară de inspiraţie a tuturor armelor cu lama curbată. Unealta a fost asociată în miturile primordiale cu timpul, dar şi cu schimbarea şi renaşterea, şi devine un atribut al Morţii personalizate, sub forma mai eficace a coasei, semnificaţie păstrată până în zilele noastre, metamorfoză creştină a bătrânului Cronos. Moartea pe care o aducea plantelor, prin tăiere, i-a conferit un statut aparte în cadrul instrumentarului sacrificial, transferând secerii atributele unui instrument de sacrificiu, necesar şi repetitiv. Unealtă primordială a cărei funcţie era tocmai jertfa, în primă ipostază doar vegetală, îşi transferă rolul şi în cadrul sacrificiilor sângeroase, aşa cum reiese din rolul pe care l-a avut în conflictul dintre zei. Armă sacră de această dată, folosită direct de către zeu, ea nu ucide, contrar funcţiei prestabilite, ci oferă celui sacrificat/ucis posibilitatea renaşterii, întocmai ca în cazul holdei secerate ce face loc viitoarei însămânţări. Nu poate fi întâmplător faptul că, în mitul originar, Uranos a fost lovit în organele genitale şi, în urma rănii, a fecundat pământul, temă fundamentală în culturile preistorice, iar secera folosită a fost aruncată în mare, ocazie cu care ar fi luat naştere o insulă. Evenimentele celeste au o corespondenţă terestră, căci miturile greceşti păstrează reminiscenţe ale unor obiceiuri agrare ancestrale proprii sau ale populaţiilor vecine Eladei, ce implicau adesea sacrificii umane. Astfel, fiul regelui frigian Midas, Lityerses, priceput secerător, îşi decapita cu o seceră oponenţii învinşi la întrecerile de secerat, ceea ce poate susţine ipoteza că, în vechime, tracii frigieni practicau şi ei o formă de sacrificiu uman cu ocazia recoltelor.

Rolul ciclic – moarte-viaţă – al secerii devine astfel evident şi nu există niciun motiv ca aceste atribute fundamentale să nu fi fost transferate armelor cu lama încovoiată care continuă morfologic forma secerilor utilizate în întreg spaţiul trac (Borangic 2010: 95-96).

Pumnalul curb era arma cu care se dădea lovitura de graţie duşmanului învins ori prizonierului nefolositor, tovarăşului rănit de moarte sau, dacă zeii războiului erau potrivnici, oferea războinicului ultima soluţie, respectiv părăsirea definitivă a câmpului de luptă într-un mod considerat onorabil, prin sinucidere (Sîrbu, Borangic 2016: 51).

O altă caracteristică specială a acestor arme o constituie decorurile incizate pe lame. În ce priveşte ornamentarea cu animale şi simboluri schematizate, acestea pot fi înţelese ca *ideograme* ale unor mituri intrate în conştiinţa colectivităţilor din care făceau parte proprietarii lor. Abstractizarea, uneori până la limita lizibilităţii ideii, presupune existenţa unui anume *cod*, înţeles numai de către membrii avizaţi ai grupului. În acelaşi timp, recursul la iconografia zoomorfă trimite la virtuţile unor animale ale căror comportamente rapace erau modele acceptate în epocă. Ornamentica bogată şi complexă prezintă un caracter practic, simbolurile gravate pe lame sau decoraţiile tecilor şi mânerelor fiind în fapt încercări de constrângere a forţelor transcendentale, cu scopul de a impune, de a forţa anumite conjuncturi favorabile sau de modificare a celor nefavorabile (Sîrbu, Florea 1997: 37), prin recurgerea la magie. Inciziile schematizate pot fi văzute ca mod de relaţionare cu lumea divină prin recurgerea la magie. Stilizarea unor modele animale cu caracteristici bine definite, puternice, agresive poate sprijini ipoteza că ele erau percepute ca expresii ale unei culturi în care forţa şi ferocitatea reprezentau un set de valori general acceptate şi intens promovate. Identificarea posesorului armei cu animalul ilustrat, practică uzuală într-o societate războinică, nu numai că încerca să radieze dinspre posesor spre exterior un mesaj familiar mediului său, dar, în acelaşi timp, posesorul căuta să îşi dobândească, prin apelul la magie, însuşiri suplimentare, pe care lumea sa le preţuia (Borangic 2017a: 74-75).

Funcţia ornamentaţiei în ideologia războinică este revelată de frecvenţa cu care este întâlnită şi de spaţiile largi pe care pumnalul s-a răspândit. Cel mai probabil, decorurile aveau o puternică încărcătură apotropaică şi, în acelaşi timp, este posibil să fi fost şi o emblemă care sublinia apartenenţa proprietarului la o confrerie războinică. Decorurile ar fi putut demonstra şi un anume statut social. Simbolurile gravate pe lamele pumnalelor ofereau un liant spiritual războinicului în raport cu mediul său social, transpunând în lumea materială setul de legături spirituale existente între membrii grupului, şi plasau individul într-o reţea de relaţii bine definite care excludeau sentimentul de singurătate.

Simbolurile incizate au particularizări evidente, neexistând combinaţii decorative identice. Astfel, chiar dacă aparţin unei ideologii comune, ornamentaţiile în sine sunt extensii ale identităţii individului, detaşat de grup prin aceste semne, care-i personalizau arma caracteristică. Aspectul este şi mai important dacă îi privim componenta sa magică, deoarece ea arată o modificare a modului de relaţionare al acestor războinici cu planul fantastic al existenţei.

Motivul decorativ recurent utilizat este cercul, uneori cu un punct central, singur sau împreună cu alte cercuri similare ori triunghiuri poansonate. Acest simbol, solar prin definiție, era însoțit frecvent de motive zoomorfe schematizate (în majoritate covârșitoare păsări), completate la unele exemplare de renuri constituite din mici triunghiuri poansonate de-a lungul lamei. Descifrarea acestor decoruri a primit multiple orientări și explicații. Dacă diversele semne circulare pot fi asociate ușor cu simbolistica solară, restul schematizărilor nu mai pot fi interpretate atât de neechivoc. Ca principii generale, raportate la spiritualitatea epocii, subiectele iconografice pot fi relaționate cu teme centrate în special pe conceptele antitezei bine-rău (păsări afrontate), fie pe baza antitezei celest-teluric, exprimată prin cupluri de păsări și, mai rar, șerpi. În cazul reprezentărilor zoomorfe puternic schematizate, este posibil ca intenția gravorului să fi fost redarea unor perechi de păsări de pradă, afrontate. Din regnul aviar, vulturii, dominanți ai cerului, aveau în imaginarul antic un statut special, căci erau singurele ființe care *puteau privi Soarele în față*, motiv pentru care ocupau un loc aparte în peisajul semioticii celtice și tracice. La fel de posibil, aceste stilizări aviare puteau fi încercarea de a reda lebede, păsări asociate cultelor solare și zeului Apollo, manifestări religioase încă nedescifrate în spațiul discutat (Borangic 2017: 240-241).

O funcție identitară, chiar dacă extinsă la mai multe categorii de războinici, o aveau scuturile. Complicatele modele și simboluri cu care erau decorate, precum și culorile cu care erau vopsite puteau avea și rol de identificare a proprietarului în masa de războinici (Borangic *et alii* 2015: 127). Prezența elementelor de scut în cadrul mobilierului funerar al unor războinici – doar unele componente metalice – poate fi pusă în legătură cu rolul defensiv al scuturilor, necesar, în această cheie, continuării protejării războinicului în post-existență. Acest lucru nuanțează importanța scutului în lumea celor vii, model evident al lumii celor morți (Borangic *et alii* 2015: 116).

Una dintre cele mai importante piese de echipament militar defensiv a fost armura. Pentru epoca dacică, foarte bine reprezentate erau armurile de zale, invariabil asociate cu înalta aristocrație. Statistic, în epoca regatului dac, zalele din întreaga arie dominată de războinicii daci, celți și traci din Balcanii de Nord sunt mai numeroase decât totalul celor descoperite în restul Europei barbare (Borangic, Paliga 2013: 7). Cămășile de zale, prin costurile mari de fabricare, se constituiau în elemente de echipament speciale, preferate fiind în contrast cu eficiența mai scăzută față de alte tipuri de armuri. Și acest tip de echipament apare destul de bine reprezentat în depunerile funerare. Valoarea armurilor, la

care se adaugă uneori ornamentarea lor cu metale preţioase, construiesc profilul unui războinic ale cărui echipamente erau percepute ca un evident şi necesar element de identificare exterioară. Contextele arheologice din care provin cămăşile de zale au, în general, un caracter izolat, aparţinând unor complexe arheologice elaborate, respectiv mormintele unor indivizi cu o poziţie socială de excepţie. Majoritatea armurilor de zale descoperite în nordul Dunării provin din contexte funerare aparţinând straturilor superioare ale societăţii, ceea ce întăreşte certitudinea că mormintele pot fi atribuite unor războinici remarcabili, astfel că ele oferă o bună perspectivă privitoare la arsenalul care i-a însoţit în moarte pe aceşti aristocraţi. Prezenţa armurilor în depunerile funerare ale aristocraţiei războinice dacice sugerează simultan potenţa economică şi calităţile războinice ale defuncţilor. Prezenţa unor armuri, întregi sau fragmentare (*pars pro toto?)*, putea, foarte probabil, avea un rol protector asupra individului în faţa necunoscutului reprezentat de lumea de dincolo.

O altă armă caracteristică a aristocraţiei dacice a fost spada de tip *celtic*. Numeroase morminte ale aristocraţiei dacice conţin spade, dar există şi câteva piese descoperite în contexte nefunerare. Şi în acest caz a fost preferată o armă cu calităţi marţiale mai reduse, dar compensând cu o puternică încărcătură spirituală. Forma specifică a armei face trimitere la *dreptate*, principiu esenţial al guvernării, la puterea solară, la *Axa lumii*, elemente asociate cu zeul Apollo, el însuşi ipostaza Soarelui şi a armoniei. Doza de semnificaţii conţinute explică parţial prezenţa acestei arme în panoplia aristocraţiei locale (Borangic 2017: 340).

Coifurile sunt piesele de armament defensiv cele mai rare în descoperiri, în contrast cu evidenta lor necesitate în confruntările armate. Piesele aparţinând epocii dacice provin majoritar tot din descoperiri funerare.

Porţile cerului

În cazurile excepţionale, carul funerar cu care războinicul a fost dus la locul incineraţiei a fost ars odată cu acesta. Mormântul, cel mai adesea tumular, era de fapt o amenajare costisitoare ce codifica un ritual complex din care făceau parte distrugerea armelor şi, uneori, sacrificarea calului şi a veselei utilizate în cadrul ceremoniei funerare. Incinerarea defunctului cu întregul inventar punea o distanţă clară între el şi restul comunităţii. Se poate presupune că această distanţă era considerabilă, de vreme ce mormintele populaţiei de rând sunt descoperiri rarisime, ceea ce sugerează că practicile funerare ale membrilor de rând erau foarte diferite de cele ale elitei.

Recapitulând datele despre echipament se pot extrage o serie de constante, dar şi de excepţii. Repetitivitatea depunerilor aşază în forme precise un anume program ideologic, o standardizare cu efect de uniformă. În acest cadru, panoplia unui astfel de războinic nu este decât o pragmatizare a armamentului, vestimentaţiei şi poziţiei lui în structurile sociale şi militare care l-au conţinut. O „uniformă", înţelegând prin acest termen o constantă, şi nu o identitate vestimentară-tip (Avram 1989: 21-25), înseamnă ralierea purtătorului la un set de componente prestabilite, parte a unui model ideologic bine structurat şi în consecinţă asumat. Uniformizarea este însă mai amplă şi depăşeşte echipamentul războinicului, adăugându-i-se toate elementele legate de prestigiu şi expresie a statutului: cetatea, podoabele, atitudinea, conexiunile şi relaţiile sociale, riturile şi ritualurile funerare etc. Echipamentul relativ unitar în ce priveşte componenţa transmitea în exterior, şi cu aceeaşi forţă şi spre interior, mesaje clare despre purtător, informaţii uşor de decodat de către destinatari. Arheologic şi iconografic, s-a putut reconstitui panoplia unui astfel de războinic de elită în suficiente cazuri încât să se observe serii tipologice şi, prin acestea, să se poată presupune modele comportamentale (tactici, strategii, modă etc.) identice în cadrul elitei militare dacice în perioada regatului dac.

Inventarele descoperite pot reprezenta obiecte folosite cu ocazia ceremoniei funerare şi distruse sau aruncate după acest eveniment (devenite *impure*) ori doar obiecte de care decedatul fusese ataşat în timpul vieţii (Sîrbu 1993: 21) sau care avuseseră legături speciale cu viaţa acestuia. În funcţie de aceste elemente, dosarul arheologic poate devoala sexul, vârsta, profesia sau preocupările, locul în ierarhie, statutul şi alte detalii legate de viaţa sau măcar de ultimele momente din existenţa celui mort.

Armele prezente în morminte sau depuneri sepulcrale devoalează întotdeauna calitatea de războinic a celui mort, chiar dacă uneori, cum este cazul unor puberi sau adolescenţi, aceasta este doar plănuită, decedatul fiind învestit cu aceste atribute, urmând ca în post-existenţă să-şi completeze parcursul războinic. Comunitatea, foarte atentă şi sensibilă la aceste aspecte, aşa cum rezultă din contextele funerare ale elitelor militare, extinde conexiunile conceptuale şi la adolescenţii grupului, decedaţi înainte de vreme, sau la războinicii morţi departe de casele lor. Accesul în post-existenţă nu era posibil, cel puţin pentru războinici, decât prin practici funerare imuabile prin însuşi faptul că aparţineau unei ideologii solide, articulate şi conservatoare.

Trebuie spus însă că sacrificarea întregului armament deţinut, precum şi a calului, carului funerar sau a veselei de lux sunt descoperiri excepţionale,

asociabile doar unor lideri cu adevărat marcanţi. Probabil în acord cu potenţa economică, cu locul în ierarhie şi cutumele regionale sau locale ori alte considerente invizibile astăzi, ritualurile, chiar dacă păstrau o axă ideologică, sufereau reduceri semnificative. Mare parte din inventarele funerare au o componenţă relativ modestă, majoritar fiind depuse alături de resturile cinerare doar pumnalul curbat, o lance şi, eventual, fragmentele unui vas sau două de ceramică ordinară. Rămâne constanta dublei distrugeri, prin îndoire şi ardere, practică într-adevăr generalizată. Situaţia reflectă în bună măsură imaginea din realitate, unde, pe aceleaşi considerente ca cele de la înmormântare, nu toţi războinicii posedau sau îşi permiteau echipamentul întreg, chiar dacă o astfel de panoplie spectaculoasă era un deziderat urmărit cu ardoare. Secundar, tot în funcţie de normele locale, regia înmormântării rămânea un atribut al familiei, poate al comunităţii extinse, registru în care unele arme se moşteneau. Acest posibil scenariu ar explica raritatea deranjantă a unor arme, în special a celor foarte scumpe (coif, armuri, spade) din depuneri şi chiar ocultarea acestor practici, precum şi depunerea în morminte doar a unor fragmente de arme, cu rol de substitut.

Începând din a doua jumătate a secolului I î.H. mormintele cu arme aproape că dispar. Fenomenul este atât de acut, încât o vreme s-a considerat că tipuri de arme specifice dispar din uz (pumnale curbe, armuri de zale, spade, coifuri), ceea ce din perspectiva pragmatismului militar local era o imposibilitate. Una dintre ipoteze este că o parte a aristocraţiei războinice a intrat sub dubla autoritate regală şi sacerdotală, care i-a restructurat practicile funerare. Războinicii au devenit parte a unei armate în adevăratul sens al termenului, aflată sub comanda autorităţii regale (şi sacerdotale?). Pragmatismul unei asemenea structuri coerente, antrenate, bine înarmate şi foarte active nu mai putea accepta pierderile însemnate de piese de armament scumpe, cauzate de sacrificarea acestora în cadrul ritualurilor funerare. Armele care altădată îşi urmau stăpânii în morminte aveau acum alt destin, diferit de al acestora. Practicile funerare în ansamblu s-au modificat fundamental, faţă de epoca de glorie a războinicilor daci de dinainte de Burebista. Este posibil ca, după reformele amintite, decedaţilor să li se aplice un tratament astăzi greu sesizabil arheologic (incinerare, urmată de împrăştierea cenuşii, expunere, părăsire, ascundere etc.), iar armele să fi rămas în uz, în cadrul comunităţii. Doar o continuitate de acest gen explică prezenţa tuturor categoriilor de arme utilizate în secolul al II-lea î.H. şi în momentul cuceririi romane (Borangic 2017: 417).

Revenind asupra practicilor funerare din perspectiva cultural-religioasă, atât înmormântările tumulare, cât şi cele plane se înscriu într-o practică curentă, şi anume sacrificarea armamentului folosit în cadrul ceremoniei funerare. Desigur, incineraţia în sine avea un efect distrugător asupra tuturor materialelor prezente pe rugul funerar, fie ele de lemn, metal sau ceramică, fie corpul decedatului ori depuneri organice. Unele arme însă au beneficiat de un tratament aspru suplimentar, fiind îndoite, tăiate sau rupte înainte sau după ardere. Acţiunile distructive reprezentau o altă formă de sacrificiu, ceea ce evidenţia importanţa lor în mentalul colectiv. Aceste practici reprezintă o proiecţie a credinţelor şi mentalităţilor comunităţilor despre post-existenţă, un loc unde armele, obiecte materiale, trebuiau să ajungă împreună cu stăpânul lor. Paralelismul cu distrugerea prin ardere a corpului fizic al decedatului nu poate fi eludat. Moartea războinicului însemna inevitabil o schimbare a reşedinţei şi a mediului social, o plecare din lumea celor vii şi alăturarea acestuia comunităţii strămoşilor şi implicit divinităţilor, acţiune posibilă numai în urma săvârşirii unor ritualuri din care făcea parte şi distrugerea armelor depuse în mormânt. Deteriorarea insistentă a echipamentului poate sublinia ieşirea din uz a acestuia, în încercarea de a pune întregul, om şi zestre, de aceeaşi parte, cea a nefuncţionalităţii, evidenţiind astfel intrarea într-o nouă dimensiune cosmică, guvernată de alte reguli. Arderea pieselor de inventar, alături de incinerarea cadavrului, completează acest mod de înţelegere sau de raportare conceptuală la lume a dacilor şi reprezintă o proiecţie a credinţelor şi mentalităţilor acestora despre *lumea de dincolo*. Mormântul, sau mai exact ceremonia funerară, nu este doar momentul şi pretextul despărţirii, ci se constituie într-o veritabilă punte între existenţă şi post-existenţă, între realitate şi fantastic. Purificarea prin foc nu poate fi altceva decât schimbarea totală, renunţarea la tot ce era pământesc, în dorinţa de a fi asemeni divinităţilor către care războinicul urca prin şi odată cu fumul propriului său rug.

Explicaţia nu este singulară. Este posibil ca distrugerea armelor războinicului să aibă un alt scop sau şi un alt scop. Armele erau distruse datorită legăturilor multiple pe care le aveau cu războinicul; orice reutilizare după moartea proprietarului, de către altcineva, alterând însuşi sufletul sau mai bine zis ceea ce devenise în post-existenţă războinicul mort. Deteriorarea armamentului putea avea ca finalitate tocmai păstrarea intactă a celor două coordonate fundamentale ale binomului om-armă. La celălalt capăt al ipotezelor posibile, dincolo de explicaţia pragmatică şi de reformele religioase, este posibil ca în perioada regatului dac să se fi instituit o practică laică specifică unei

armate regulate. Armele şi echipamentul defunctului deveneau vehicule ale prestigiului său numai dacă erau transmise, în cadrul unui ritual de învestitură, către un tânăr războinic, moştenitor responsabilizat şi motivat astfel pentru viitoarele lui fapte de arme. În lipsa oricărui document scris, posibilitatea ca un scenariu sau altul să fie cel corect este egală (Borangic 2017: 418) .

Zeii

În acest complex sistem religios, pe care, e adevărat, doar îl creionăm logic, era imposibilă articularea şi gestionarea tuturor componentelor fără girul şi patronajul unei divinităţi responsabile şi puternice. Cum cultura dacică ni se prezintă cu o discreţie aproape dureroasă asupra resorturilor spirituale interne, ne vedem nevoiţi să exploatăm puţinele menţiuni ale scriitorilor greci sau romani contemporani, lecturi evident trecute prin la fel de complicate filtre. Parcurgând sursele literare antice, acestea relevă frecvenţa unui Marte războinic în panteonul local, frecvenţă care trebuie obligatoriu conectată cu intensitatea fenomenului militar din zona dunăreană. Legătura puternică dintre zeitatea războiului şi traci a fost o consecinţă firească a realităţilor politico-militare din teren, evenimente care oricum au dinamizat apariţia geto-dacilor în atenţia anticilor. Evident, în aceste consemnări, preeminenţa lui *Marte* (echivalat uneori cu Ares) nu înseamnă că acesta era numele getic sau dacic al zeului războiului, ci el este un clişeu onomastic, o proiecţie, în strânsă relaţie cu alte numeroase pasaje care fac referire la caracterul războinic al populaţiilor de la Dunăre. Excelenţa războinică a geto-dacilor trebuia aşezată sub o dominantă divină, am putea spune că potrivit normelor culturilor mediteraneene, care să explice sau măcar să expedieze parţial răspunderea insecurităţii din regiune, uneori exagerat zugrăvită de unii autori subiectivi prin definiţie.

Dincolo de numele real, autohton, al acestui zeu, trebuie notată următoarea constantă. Amintirea sistematică a acestui Marte războinic ridică întrebarea firească privind locul acestei divinităţi, oricare ar fi fost numele ei, în panteonul local. Analiza surselor scrise devoalează faptul că multe dintre consemnări sunt de fapt tradiţii literare şi fragilizează subiectul, dar nu le poate anula pe toate. O atare poziţie dominantă nu putea să se ivească de nicăieri. Semnificativ pare şi faptul că această zeitate nu este asociată niciodată cu un trib anume sau cu vreunul dintre micile regate, pre- sau post-burebistane, care au atacat frecvent teritoriile romane, ci referinţa este întotdeauna aplicată întregului *ethnos* getic sau dacic.

Unii specialişti au considerat că, în siajul reformelor lui Deceneu, poziţia zeului războiului în ierarhia divinităţilor adorate de geto-daci devine dominantă. Aplicând doar criteriul credibilităţii textelor antice, între care evident multe sunt doar ecouri ale altora, mai vechi, importanţa sau locul zeului războiului în panteonul geto-dacic poate fi minimalizată sau persiflată. Lărgind însă spectrul interogaţiilor, peisajul se schimbă radical.

Interogările *clasice* pot fi suplimentate cu cele din sfera psiho-socialului. Într-o lume puternic reliefată de conflicte şi războaie, se desprind două caracteristici generale. Prima, despre care am mai amintit, este de natură psihologică şi este dependentă de depăşirea pragului psihologic impus de instinctul de conservare. Frica, teama, panica, nesiguranţa, teroarea sunt sentimente indubitabil legate de starea de risc, potenţând anxietăţi profunde. Iminenţa morţii, în solidar cu incapacitatea individului de a desluşi dincolo de limitele vieţii, avea nevoie de un garant care să modereze spaima, or doar o instanţă superioară, de sorginte divină, putea oferi suportul psihologic necesar depăşirii momentului critic. Un fenomen atât de prezent şi riscant precum războiul clama imperativ patronajul unei autorităţi superioare, divine, care să-l gestioneze în profunzime, atât din perspectiva justificării, cât şi, nu mai puţin important, prin cea a recompensei. Moartea fără scop şi fără sens nu a fost niciodată apreciată sau măcar acceptată în psihologia războinică. Dimpotrivă, însăşi ideea morţii sub sceptrul divin reprezenta cheia despărţirii voluntare de lumea celor vii, de realitatea de moment.

Dar componenta psihologică nu e singurul argument din seria celor nedetectabile istoric sau arheologic. O a doua dimensiune este dată de însăşi esenţa economică a războiului. Un război însemna în primul rând prăzi consistente, constituite dintr-o largă paletă de materiale şi fiinţe vii. Cu singura condiţie ca războiul sau măcar incursiunea să fie norocoasă. Or, la fel ca în cazul riscului de deces, cine putea oferi asigurări că lucrurile mergeau în direcţia potrivită înainte de lupta propriu-zisă? Evident, tot divinitatea, care trebuia sedusă cu daruri (materiale sau spirituale) şi sacrificii care să-i hrănească orgoliul. Ofrandele sau sacrificiile oferite sunt întotdeauna marcate de o logică a reciprocităţii, în care actul transmite divinităţii un mesaj şi creează un protocol între aceasta şi individ sau comunitatea sacrificantă. La fel şi după consumarea conflictului, învingătorii trebuiau să împartă prada şi gloria cu zeul tutelar invocat. Detensionarea indusă de o expediţie reuşită sau de o victorie majoră ducea adesea la excese în ceea ce priveşte ofrandele închinate divinităţii responsabile sau asupra naturii sacrificiilor efectuate. Toate acestea existau cu prisosinţă în secvenţa istorică dacică.

Chiar admiţând, prin reducere la absurd, sterilitatea totală a surselor literare şi eludând bogatul dosar istoric al problemei, un zeu local al războiului era în consens cu construcţia mentală a unor structuri sociale războinice şi, desigur, cu restul religiilor Europei antice. La fel ca multe dintre acestea, religia geto-dacică susţinea ideologia războinică.

Ce nu ştim este numele acestui zeu.

Exotică şi misterioasă în Antichitate, religia geto-dacilor era, în esenţa ei, inaccesibilă cunoaşterii contemporanilor şi, enumerând fragmentele disparate şi ambigue transmise în timp, se arată la fel de inabordabilă şi astăzi în resorturile ei intime. Obturate de orfismul zamolxian, care a acaparat atenţia şi a distorsionat realitatea în mod sistematic, se presimt contururile vagi ale unui zeu poate mai prezent în viaţa adoratorilor săi decât ne permit să vedem sursele istorice sau propria noastră percepţie. Războiul, regii şi aristocraţii războinici, oamenii de arme, strămoşii-eroi, societatea întreagă, toţi şi toate se raportau, de la început până la sfârşit, atunci când *armele vorbeau*, la o instanţă superioară, de cea mai pură esenţă divină. Nu se poate spune precis cine a fost sau cum s-a numit acest *zeu din ţinuturile geţilor*, dar putem constata cât de discret a fost, tăcere similară cu cea a fenomenului religios şi funerar local, în ansamblu. Sau inclusiv această invizibilitate nominală este şi ea doar o consecinţă a limitelor cunoaşterii moderne (Borangic 2017: 431-432).

Nu trebuie pierdut din vedere rolul fundamental al clerului în gestionarea sentimentului religios. Întotdeauna *oamenii zeilor*, înţelegând prin această sintagmă preoţi, acoliţi şi adepţi deopotrivă, au avut o organizare şi o ierarhizare comparabilă cu structurile militare. Posesia de arme şi agresivitatea războinică au fost lipsuri relativ rare din registrul mişcărilor şi instituţiilor religioase antice şi medievale. Desigur, nu există nicio probă că preoţimea dacică era una războinică, dar analogiile, coordonatele istorice, psiho-sociale şi comportamentale enumerate nu-i interzic accesul pe câmpurile de luptă. Din contra.

Oamenii zeilor şi calea către cer

O ultimă direcţie de analiză o reprezintă conexiunile dintre elitele religioase şi cele militare. Descoperirea lângă majoritatea cetăţilor a urmelor unor edificii de cult, sanctuare sau temple, sugerează existenţa unor credinţe şi ritualuri specifice războinicilor şi argumentează legăturile strânse dintre componenta războinică şi cea clericală. Este chiar destul de probabil ca anumite manifestări

religioase să fie accesibile doar celor două categorii, caz în care putem vorbi de forme de pietate colectivă elitistă, ambele paliere sociale fiind în căutare de legitimitate, oferită generos fiecărei grupe de către cealaltă.

Citând copios din Dion Chrysostomos, Iordanes vorbeşte despre reorganizarea elitelor din timpul lui Burebista, reformă patronată de Deceneu, spunând că înaltul personaj a dispus ca o parte a aristocraţiei să se dedice vieţii religioase. Restructurarea societăţii, impusă de înaltul cleric – deşi am putea spune mai degrabă că acesta a instituţionalizat o stare de fapt –, a avut în vedere fixarea unei părţi a aristocraţiei războinice, turbulentă şi indisciplinată prin tradiţie, de altfel, în proximitatea şi sub supravegherea autorităţii regale. Semnul distinctiv al acestor specialişti ai sacrului a fost căciula specifică, *pileus*-ul. Noul eşafodaj social a fost explicat de către istorici ca o reorientare profesională a unora dintre aristocraţi, care în noile posturi ar fi devenit dedicaţi vieţii şi practicilor religioase. Fără a putea nega posibilitatea ca într-adevăr dimensiunea fenomenului religios să fi căpătat formele sugerate, vizibile de altfel în arhitectura sacră a regatului, rămâne de explicat cum a receptat războinica aristocraţie modificarea impusă.

Războiul, văzut ca sursă de bogăţie şi glorie, era fenomenul care îi reprezenta fundamental pe aceşti militari, cel care le dădea identitate, statut, scop şi sens. Desigur, consacrarea religioasă putea fi o evoluţie spirituală, o ridicare deasupra cotidianului, dar ea nu poate explica şi nici include dedicarea unui întreg corp socio-profesional. Chiar dacă admitem că doar o parte dintre aristocraţi au ales – sau li s-a impus – statutul clerical şi rezidenţa în preajma templelor, un trai fără multe griji de altfel, este dificil să vizualizăm războiul, dus adesea departe de zona de rezidenţă, purtat fără suportul şi implicarea sentimentului religios. Cel mai probabil scenariu este că armatele erau însoţite în expediţii de preoţi şi acoliţi ai acestora. Ritualurile necesare, întotdeauna înainte de luptă şi în cazurile fericite şi după, cereau prezenţa unor oficianţi la locul luptei, necesari şi din perspectiva oficierii de servicii religioase decedaţilor. Cine erau preoţii care însoţeau armatele în expediţii, sursele literare nu ne spun, iar a purta discuţia în lipsa informaţiilor directe duce uşor la diverse grade de presupunere. Singura constantă a problemei era imperativa nevoie de relaţionare cu divinitatea – vorbind generic – în momente de maximă încordare şi pericol, aşa cum este orice bătălie. Relaţionare care a avut întotdeauna nevoie de mediatori între planul real şi cel fantastic al existenţei, intermediari cu atât mai necesari cu cât războiul aduce omul de arme periculos de aproape şi permanent pe linia subţire care desparte cele două lumi.

Vorbind despre moartea războinicilor, un capitol aparte îl constituie actul suicidal, survenit adesea în diverse contexte marţiale. Cel mai cunoscut şi discutat este autosacrificiul regelui Decebal, caz pe care îl putem considera reper în primul rând pentru că este bine atestat, iar împrejurările destul de bine cunoscute. Regele dac era clar un războinic, calitate în care îl vedem în tinereţe pustiind Moesia în fruntea detaşamentelor sale, îl vedem învingând generali romani, căpetenii iazyge sau oponenţi din propriul său regat. Nu avem niciun motiv pentru care să nu acceptăm că a fost soldat toată viaţa lui. Modul de viaţă al aristocraţiei războinice comporta o serie de conduite de substituţie în condiţiile în care războiul era de fapt o sinucidere la fel de bine planificată. Cu alte cuvinte, perspectiva morţii, se înţelege că una eroică, a fost permanent una prezentă şi reală (Borangic 2017: 447-448).

Între variabilele necunoscute este şi programul centrului sacru din Munţii Orăştiei; ecourile târzii însă spun că dacii erau *convinşi că nu mor, ci doar îşi schimbă reşedinţa, mai degrabă sunt înclinaţi să înfrunte moartea.* Fără alte documente ajutătoare este greu de ales ce este topos literar şi ce este realitate; în schimb, dacă este imaginaţie, trebuie spus că este imaginaţia unor observatori mai apropiaţi de acea realitate decât suntem noi, astăzi. Între momentul Zamolxe, creditat cu naşterea acestei mentalităţi, şi momentul consemnării ei de către împăratul Iulian au trecut mai bine de o mie de ani. Un mileniu este, într-adevăr, un timp îndelungat dacă ne raportăm la scara unei civilizaţii, dar religia are întotdeauna un caracter extrem de conservator. Cel puţin unele precepte fundamentale trebuie să fi rămas în uz, iar cele cu iz războinic sunt vizibile la tot pasul, în arhitectura militară, în arme, morminte, fapte şi în ecourile Antichităţii. Lumii acesteia îi aparţinea şi Decebal. Este foarte probabil că, dacă decesul ar fi survenit în alte condiţii, regele s-ar fi alăturat strămoşilor lui după datină, incinerat. Dar lumea de care vorbeam şi de care era legat atât de intim se dezintegra cu repeziciune, iar el era direct răspunzător de acest lucru.

Moartea voluntară nu era pentru religioasa lume antică altceva decât una dintre cele mai speciale forme de sacrificiu. Un astfel de act însemna distrugere ostentativă, fie ucigând animalul consacrat, fie deteriorând sau chiar doar depunând în sol obiectul oferit sau lichidul vărsat ori, desigur, luând viaţa unei fiinţe umane. Eficienţa sacrificiului – considerat formă de comunicare cu figurile sacre ale religiei, dacice în acest caz – era legată indisolubil de amploarea renunţării, de valoarea sacrificiului săvârşit. Actul în sine, pe tot palierul de posibilităţi, de la simplu la total, era destinat creării unei legături,

unei reciprocităţi între om şi lumea celestă. Regele dacilor, pierzându-şi patria, se oferă pe sine zeilor, prin moarte, ca o ispăşire codificată de tradiţii rituale în care prezenţa emblematicului pumnal încovoiat, el însuşi simbol al sacrificiului, al Morţii şi al renaşterii, nu este o coincidenţă. Un asemenea gen de suicid, ce denotă un anumit cod de onoare militară, nu neapărat separat de valoarea religioasă, are ca principală finalitate refacerea echilibrului deteriorat dintre lumi. Nu doar regele se sinucide, Columna păstrează şi gestul similar al altor căpetenii dacice. Toate aceste morţi pot fi asumate ideii de sacrificiu calculat, aflat în relaţie complexă cu actele sociale şi culturale în care au evoluat războinicii respectivi.

Sinuciderea în grup a războinicilor daci nu e nici pe departe un caz singular în Antichitate, dar are particularităţile lui. Dincolo de Dunăre, regele dac şi căpeteniile ce aleg să moară îşi condamnau neamul sau încercau să-l salveze? Era viaţa atât de importantă încât să te agăţi de ea cu orice preţ sau moartea era preferabilă? Unii aleg o cale, alţii alta, semn că e bine să nu monolitizăm imprudent natura umană sau credinţele religioase care o guvernau. Totuşi, Decebal şi alţi comandanţi preferă să moară de propria lor mână. Chiar dacă sinuciderea se află în palierul mistic, iar istoriografia aflată în faţa descrierii lui Herodot despre credinţa geţilor în nemurire s-a limitat la a-i descrie pe aceştia că se cred nemuritori, este evident că tabloul nu corespunde deloc realităţii. Toţi geţii au murit şi e de domeniul evidenţei că acest lucru a fost observat şi de ei înşişi. Zoe Petre, erudită cunoscătoare a sensurilor şi formulărilor limbii greceşti antice, oferă o traducere mult mai pertinentă. Cuvântul *athanatizein* nu înseamnă *a (se) crede nemuritor*, ci *a (se) face nemuritor* prin practicarea unor rituri prin care, din muritor, devii nemuritor. Momentul morţii şi contextul lui nu sunt altceva decât un rit de trecere, din viaţă în moarte, individul devenind din *muritor*, *nemuritor*. Criticii textului herodotian, deşi nu contestă descrierea, afirmă că este imposibil de documentat evoluţia acestor practici în mediul geto-dacic, dar nici nu oferă o explicaţie satisfăcătoare unei atari fracturi ideologice între mentalitatea epocii prinţilor geţi şi cea a regilor daci. Era moartea eroică parte a unui astfel de rit, care asigura nemurirea? Dacă prin nemurire înţelegem comuniunea cu divinitatea şi observăm cadrul în care s-a produs această moarte voluntară, probabilitatea este foarte ridicată, iar istoria capătă sens.

Întreţinerea acestei impresii despre războinicii nord-dunăreni depăşeşte pe alocuri explicaţia unui topos literar. Căci textele anticilor, dincolo de exagerări, imprecizii sau înfloriturі, sunt unanime asupra acestei alegeri: *unii* [...] *sunt cu totul gata să înfrunte moartea, mai ales geţii. Acest lucru se datoreşte*

credinţelor lor deosebite; unii cred că sufletele celor care mor se vor întoarce pe pământ, iar alţii socotesc că, deşi nu se vor mai întoarce, ele totuşi nu se sting, ci merg în locuri mai fericite. Din nou suntem puşi în faţa unei dileme. Istoriografia oscilează larg între acceptarea fără rezerve a sistemului religios sintetizat cumva de Pomponius Mela, construind pe baza lui scenarii stufoase, şi catalogarea acestuia drept fantezie antică. Unanimitatea se fragmentează rapid atunci când construcţia logică cere înţelegerea sau măcar descrierea resorturilor psiho-sociale care fundamentau astfel de credinţe la modul general şi a celor cu caracter războinic în special.

Păstrând proporţiile, dar privind lucrurile prin prisma sacrificiului regal, civilizaţia geto-dacică se întinde, şi nu doar istoriografic, între domnia şi sinuciderea legendarului Charnabon, care stăpânea peste geţi, şi domnia şi sinuciderea lui Decebal, regele dacilor.

În acest registru larg, regele însă nu era altceva decât mesagerul pe care altădată tovarăşii săi îl aruncau în lănci, cu misiunea de a se înfăţişa zeilor. Regele era cel mai bun dintre ai săi. *Izgonit chiar din viaţă, fără să fi pierdut niciodată nădejdea* de a fi între zeii neamului lui, regele săvârşeşte singur sacrificiul necesar legăturii sau refacerii acestei conexiuni cu divinitatea. Folosindu-şi pumnalul curbat, armă nu doar potrivită demnităţii sale, ci şi profund legată de ideea de sacrificiu, regele se oferă singur şi conştient morţii, cu un dublu sens. Aflat în imposibilitatea de a-şi exercita atribuţiile, conştientizează fractura relaţiilor cu palierul superior al existenţei şi îşi asumă responsabilitatea situaţiei. Teama de a nu fi prins şi umilit, temă cvasigenerală în toposul personajului, devenită un fel de certitudine în peisajul istoriografic modern, este o reducere incorectă a dimensiunilor gestului suicidal, plasat în tradiţie doar pentru a putea construi pe el arhetipul eroului. Fără a o respinge cu totul, vorbim până la urmă de o situaţie de criză, această explicaţie e prea simplistă şi nu ţine cont de universul religios în care regele şi societatea peste care domnea au trăit şi au murit.

Sacrificiul regal nu a oferit doar sustragerea din realitatea nefavorabilă, ci a construit de fapt premisele unei alte realităţi, evident imaginată ca fiind mai bună. Murind, regele îşi oferă sieşi şansa renaşterii într-un context nou, neviciat. Dar pentru asta era nevoie să urce la zei, singura forţă care avea atributele necesare rescrierii faptelor, şi nu putea face asta decât murind într-un anume fel. Într-un fel pentru care, războinic şi rege deopotrivă, se pregătise toată viaţa. Nu avea cum să rateze momentul cel mai important, lăsându-se prins şi ucis ca un oarecare.

În fond, în acel univers nu era cunoscută altă cale către cer decât murind onorabil, motiv pentru care nu doar Antichitatea l-a păstrat pe Decebal în memorie ca pe un erou, ci, foarte probabil, chiar şi propriul lui popor. Dar despre ce credeau aceşti oameni, istoria, din nou, nu consemnează nimic, motiv pentru care, foarte probabil, nu vom şti niciodată nimic despre ei, altceva decât ce ne spun viaţa şi gestul regelui lor (Borangic 2017: 450-451).

Veritabilă coloană vertebrală a oricărui fenomen militar, sentimentul religios care i-a animat pe războinicii daci nu putea fi unul marginal. Strâns împletite, determinându-se reciproc, viaţa şi moartea omului de arme nu se puteau desfăşura decât între reperele impuse de instanţele divine. Gloria izvorâtă din faptele memorabile de arme oferea unica formă de imortalitate pe care condiţia umană o permitea. Practicile ritualice legate de dobândirea acestei nemuriri, bine atestate în epoca getică, sunt privite cu suspiciune de către istoriografia modernă pentru epoca regatului, fără a exista suficiente argumente în respingerea lor. Or o societate războinică, aflată permanent sub iminenţa morţii, trebuia să-şi dezvolte mecanisme psihologice capabile să gestioneze thanatofobia naturală şi să o canalizeze eficient. Tradiţiile războinice ale aristocraţiei geto-dacice, care pot fi urmărite până la rădăcinile indo-europene, sunt, în acest sens, un avantaj al elitelor militare dacice. Accederea în nemurire, prin moarte violentă, cu accente eroice, devine ea însăşi un rit elitar. Aşezată oarecum între practicile eroizante ale vremurilor homerice şi cele aproape similare ale Evului Mediu, secvenţa dacică este şi ea fidelă principiului potrivit căruia răsplata morţii în luptă este instanţa supremă a eroizării şi singura cale onorabilă către zei şi eternitate.

Întregul edificiu psihologic nu putea fi articulat fără autoritatea divină, reprezentată de corpul sacerdotal. Numărul, dimensiunile şi uneori formele construcţiilor de cult ridicate lângă cetăţi recompune relaţia spirituală dintre elite şi planul fantastic al existenţei aşa cum şi-o imaginau ele. O divinitate specializată a războiului, deşi neatestată direct, nu putea lipsi din panteon, fără a putea preciza numele sau locul ei exact în ierarhia divinităţilor locale. Dacă aceasta a fost inclusiv tutelara regalităţii şi a sacerdoţiului, este dificil de formulat la modul concret, fiind din nou un demers extrem de dificil, agravat de parcimonia surselor utilizabile. Intensitatea fenomenului militar geto-dacic şi măruntele fragmente de informaţii şi indicii recompun în forme mai precise existenţa, profilul şi importanţa acestui zeu în spiritualitatea dacică. Dacă numele lui a fost unul sau altul rămâne, deocamdată, o necunoscută adăugată celorlalte discreţii ale culturii geto-dacice (Borangic 2017: 471-472).

Concluzii

Regele Burebista, cel *dintâi şi cel mai mare dintre regii din Tracia*, este creditat cu edificarea regatului dac cu capitala în interiorul Arcului Carpatic, realizare în siajul căreia a fost pusă în operă şi o multiplă reformă urmată de o restructurare a întregii societăţi dacice. Nu este locul sau momentul unei reanalizări a întregii problematici a acestor importante modificări, care au propria lor literatură de specialitate, dar reţinem că transformările au fost rodul conlucrării dintre energicul războinic Burebista şi sfetnicul – apoi marele preot – Deceneu.

Prezenţa acestui cleric în anturajul regal şi influenţa lui asupra politicilor implementate de Burebista sunt însă importante pentru economia acestui discurs, căci – dincolo de efervescenţa militară arhicunoscută a epocii – momentul detaşează definitiv şi extrem de vizibil blocul tracilor septentrionali de neamurile tracice din sudul Dunării din perspectiva spirituală. Nici realizările politice sau edilitare ale binomului rege-mare preot nu mai trebuie reafişate, dar reţinem dintre ele, în special, numărul şi arhitectura construcţiilor cu caracter sacru ridicate în tot spaţiul dacic, dar mai ales în Munţii Orăştiei.

Ansamblurile arhitectonice imense sunt doar o parte dintre urmele arheologice ale transformărilor spirituale despre care vorbim, excepţionale nu doar prin forţa elitelor care le-au comandat sau forţele de producţie care le-au construit, ci şi prin forţa religioasă a clerului care le-a deservit. Existenţa unei elite religioase la daci este consemnată de altfel şi în câteva surse literare antice (Strabon, VII, 3, 3; Flavius Josephus, *Antichităţi iudaice*, XVIII, 1, 5). Implicarea acestei elite în evoluţia fenomenului religios în spaţiul geto-dacic este o certitudine ce poate fi urmărită relativ mai uşor, analizând descoperirile arheologice. Tot evolutiv trebuie văzut şi fenomenul arhitecturii funerare, deşi sensul evoluţiei, respectiv ocultarea mormintelor, rămâne, în resorturile sale intime, o necunoscută. Ambele transformări, şi probabil multe altele rămase invizibile, au în centru corpul sacerdotal, acei „specialişti ai sacrului", singurii în măsură să genereze, să implementeze şi să gestioneze astfel de modificări într-un timp relativ scurt.

Clerul dacic a fost responsabil, în primul rând, de gestionarea mai accentuată a sentimentului religios, văzut acum ca emoţie colectivă, generată şi gravitând în jurul templelor sau al locurilor de cult, ele însele rezultatul unor gesturi şi atitudini de grup, radiind în teritoriu ideologii şi politici identitare instituţionale, colective.

Arhitectura sacră şi clerul care oficia în aceste edificii, autoritatea regală rezidentă, zona montană, concentraţia de ateliere metalurgice şi implicaţiile religioase ce decurg de aici sunt doar câteva dintre argumentele puternice în acest sens. Atât de puternice, încât au generat un model pandacic al unor repere, dovadă similitudini arhitectonice la mare depărtare în teritoriu sau recoagularea regatului dac în jurul Sarmizegetusei.

Totuşi, trebuie avute în vedere practicile cultice domestice, individuale sau de familie, desfăşurate în comunităţile depărtate de temple sau în regiuni izolate. Aceste manifestări spirituale au, în esenţa lor, numeroase variante şi variabile, în contrast cu normele oficiale, mai ales în societăţile aliterate. Pentru secvenţa dacică, diversitatea actului religios transpare cel mai evident din analiza ritualurilor funerare ale războinicilor, în mormintele cărora, deşi putem identifica idei comune, detaliile sunt diferite. În această vastă lume rurală a Daciei Preromane trebuie spus că nu se cunoaşte nici amplitudinea şi nici forţa radiată de centrul religios de la Sarmizegetusa şi nici care dintre perceptele religioase specifice elitelor au fost implementate sau copiate în teritoriu. Probabil distanţa dintre centru şi periferie dilua progresiv punerea politicii spirituale centrale în aplicare, situaţie şi mai complicată după fragmentarea regatului burebistan. Aşa se explică parţial şi refacerea regatului în dimensiuni mai reduse. Reconstrucţia politică a cuprins acele zone unde influenţa religioasă (în primul rând?) a fost mai puternică şi caracterul pandacic al cultelor practicate în Dacia ar trebui înţeles în limitele stăpânirii din epoca lui Decebal.

Riturile de agregare, inevitabile într-o societate dominată de elite militare, erau – prin definiţie – complexe şi extinse pe toată durata vieţii războinicului, de la naşterea copilului, la iniţierea şi consacrarea adolescentului, întreţinută de convivialitatea periodică, în diverse şi nenumărate moduri şi până la moartea personajului. Unele dintre aceste ritualuri priveau direct individul în cauză, dar cele mai multe erau destinate grupului şi, parţial, comunităţii extinse. Solidificarea acestor manifestări perene, articulate într-un sistem ideologic, dublat de credinţe religioase instituţionalizate, a avut ca efect politic local naşterea Regatului dac.

Vorbind despre practicile funerare ale dacilor şi înţelegând prin acestea riturile şi ritualurile specifice elitelor războinice locale – despre straturile inferioare aristocraţiei datele sunt şi mai rarefiate – este de spus că ele sunt cel de al doilea indicator important al reorganizărilor spirituale cu care este creditat binomul Burebista-Deceneu. Principala observaţie este legată de dispariţia mormintelor de războinici. Nu mai sunt documentate după ieşirea lui Burebista din scena istoriei depunerile de piese de armament împreună cu resturile

cinerare în morminte. Începând din a doua jumătate a secolului I î.H. fenomenul funerar din Dacia se modifică atât de drastic încât dă senzaţia că unele tipuri de arme dispar din peisaj (spade, coifuri, pumnale, armuri). Pe fondul unei efervescenţe războinice continue, renunţarea la arme este evident o interpretare greşită a situaţiei. De asemenea, este de domeniul evidenţei însă că decedaţii trebuiau să beneficieze de un tratament funerar. În niciun caz discreţia funerară nu poate reflecta o rarefiere demografică. Dimpotrivă, există un puternic contrast între numărul de aşezări şi cetăţi, la care se adaugă nivelul de dezvoltare socio-economică în ansamblu, astfel că explicaţia cea mai rezonabilă staţionează în zona modificărilor religioase radicale, bine conturate în epocă.

Cele două repere religioase marchează graniţa definitivă între moştenirea tracă şi reconstrucţia dacică a universului spiritual de la nord de Dunăre. Fără a se fractura complet de componenta tracică – lucru imposibil, de altfel – civilizaţia dacică şi-a construit propria identitate, propriul destin. În acest peisaj războinicii regatului şi-au păstrat panoplia de arme – fiecare dintre ele parte a unui complicat sistem semiotic – şi chiar unele atitudini şi gesturi publice.

Sinuciderea regelui Decebal şi a unor fruntaşi daci nu este cu nimic diferită, spre exemplu, de sinuciderea căpeteniei tracice Tarsa şi a unora dintre şefii care-l secondau, cu doar aproape un secol mai devreme. E semn că mentalităţi identice induc comportamente identice şi pe acest cadru unele practici spirituale se solidifică prin conservatorism. Pumnalul încovoiat cu care Decebal îşi taie carotida era un instrument al morţii precise, sacrificiale, venit din istoria tracică şi funcţia lui a rămas aceeaşi. Este foarte probabil că, dacă moartea regelui ar fi survenit în alte condiţii, el s-ar fi alăturat strămoşilor lui incinerat după datină, iar pumnalul regal l-ar fi însoţit în lumea de dincolo, aşa cum o făcuse şi în aceasta.

Deasupra acestei lumi, zeii tăcuţi ai dacilor primesc jertfa regelui şi a războinicilor care l-au urmat. Sacrificiul săvârşit nu a oferit doar sustragerea din realitatea nefavorabilă, ci a construit de fapt premisele unei alte realităţi, evident imaginată ca fiind mai bună. Murind, regele şi războinicii lui de frunte îşi oferă lor înşişi şansa renaşterii într-un context nou şi pentru asta acceptă să urce la zei, singura autoritate care putea rescrie istoria. Pe poarta către lumea de dincolo se putea intra însă doar murind într-un anume fel. Într-un fel pentru care războinicii şi regele lor se pregătiseră toată viaţa, trăind într-un anume fel, luptând într-un anume fel şi murind într-un anume fel. Murind în acest fel, şi regele, şi oamenii lui de arme au devenit de fapt nemuritori. Cercul s-a închis.

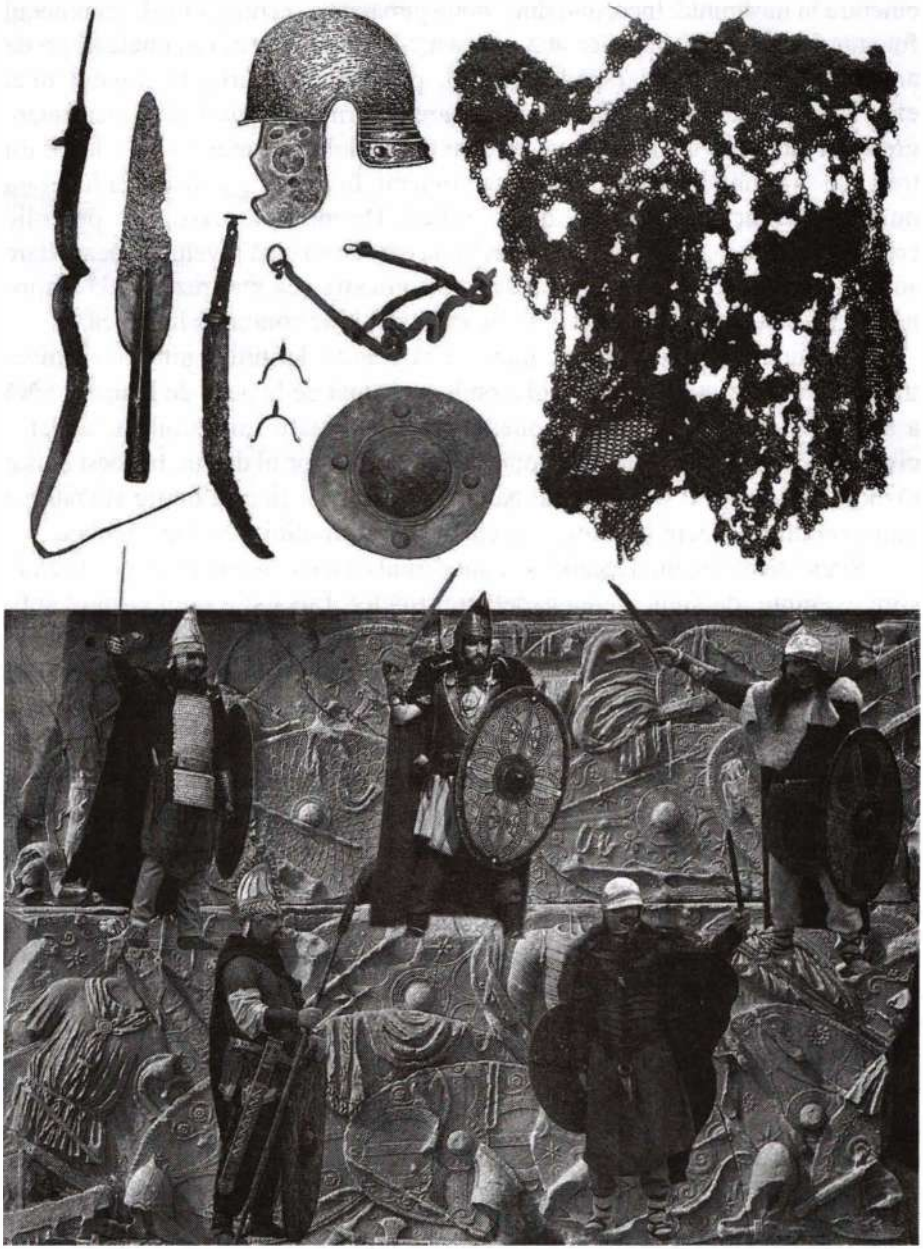


Fig. 1. Reconstituiri de echipamente ale războinicilor de elită daci pe baza descoperirilor arheologice şi a reliefurilor de pe Columna Traiană, realizate de către membrii asociaţiilor de reconstituiri istorice Terra Dacica Aeterna, *Cluj-Napoca,* Omnis Barbaria, *Satu Mare, şi* Legio Dacica, *Alba Iulia.*

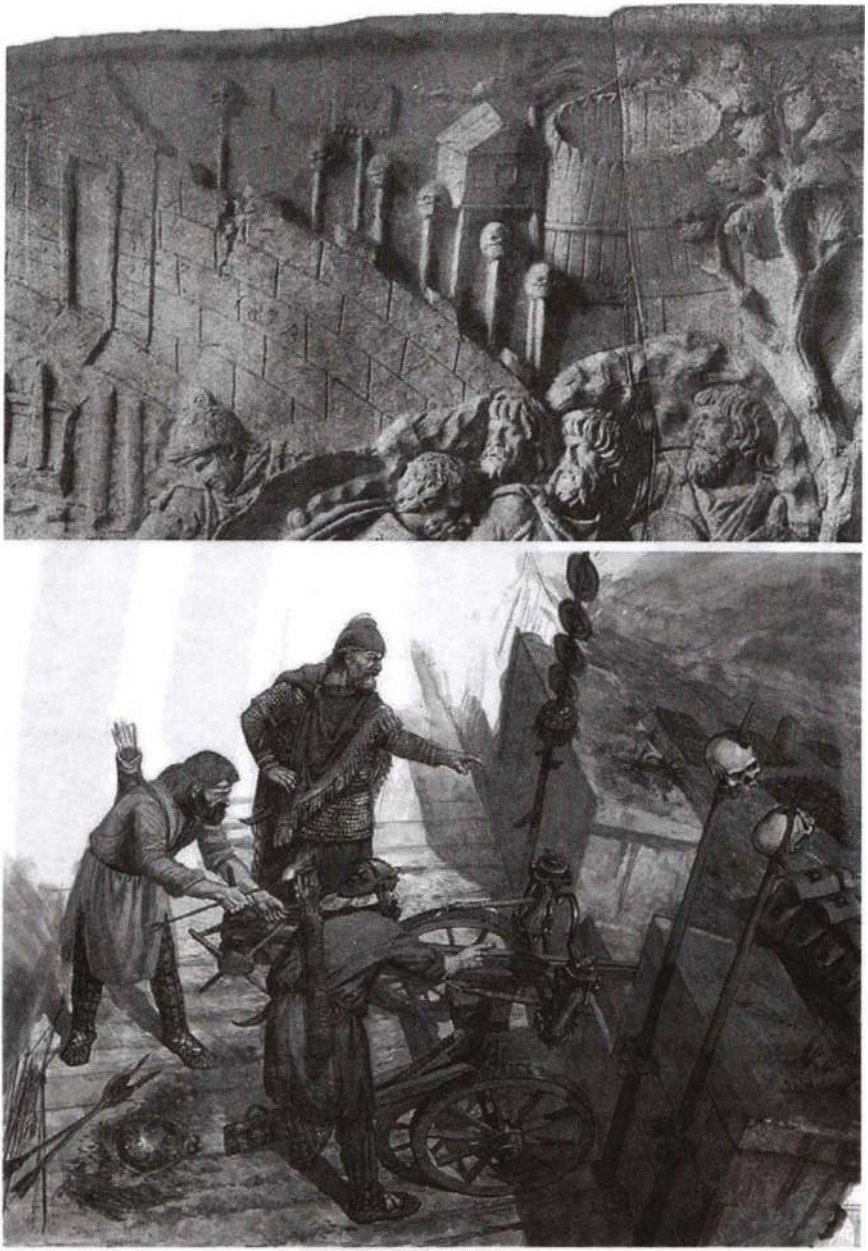


Fig. 2. (sus) Columna lui Traian, scena XXV. Trofee din ţeste umane pe meterezele unei cetăţi dacice (Cichorius 1896-1900); (jos) Războinici daci utilizând armament roman lângă trofee din ţeste umane (Oltean 2013: 124).

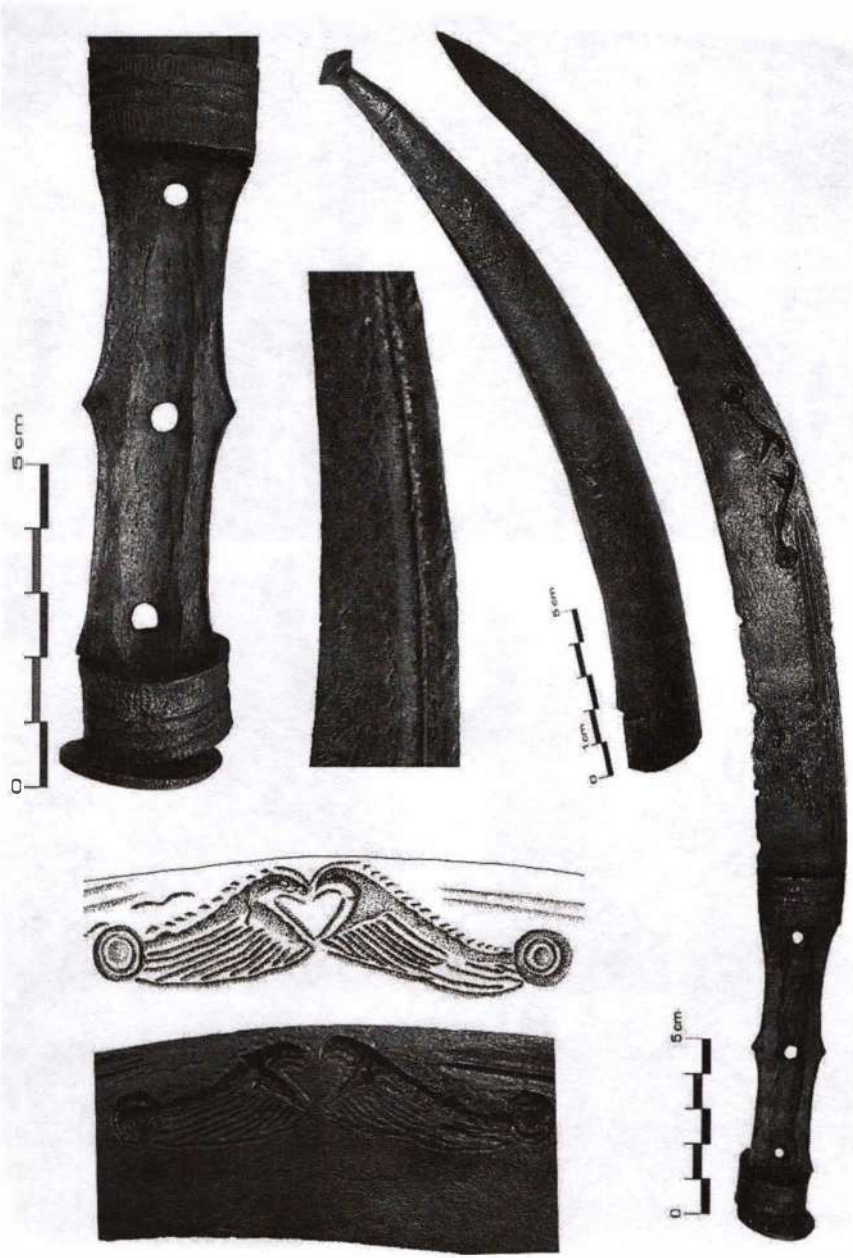


Fig. 3. Pumnal curb de tip sica *descoperit la Cetate, Dolj (Sîrbu, Borangic 2016: 232).*

Bibliografie – Partea a III-a

Avram, Alexandru 1989. „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel", *Studii Clasice*, XXVI, 1989, p. 11-25.

Borangic, Cătălin 2010. „Posibile semnificații magico-religioase ale utilizării armelor curbe în lumea dacică", *Terra Sebus*, II, 2010, p. 93-104.

Borangic, C., Marius Barbu 2013. „Incursiune în fenomenul ecvestru geto-dacic. Studiu de caz «zăbala de tip tracic»", *Acta Centri Lucusiensis*, nr. I B, ed. Centrul de Studii Daco-Romanistice Lucus, 2013, p. 22-47.

Borangic, C., Sorin Paliga 2013. „Note pe marginea originii şi a rolului armurilor geto-dacilor în ritualurile funerare", *Acta Centri Lucusiensis*, nr. I-A, 2013, p. 5-22.

Borangic, C., Marius Marcu, Marius Barbu 2015. „Reconstrucția unui scut din epoca dacică. Considerații de ordin istoric, tactic şi structural", *Acta Musei Porolissensis*, XXXVII, 2015, p. 113-170.

Borangic, C. 2017. *Seniorii războiului în lumea dacică. Elite militare din secolele II a.Chr.-II p.Chr. în spațiul carpato-dunărean*, Editura Istros, Brăila-Alba Iulia, 2017, p. 610.

Borangic, C. 2017a. „Self-image of the Dacian military elites. Weapons' decoration", *Acta Musei Tiberiopolitani*, II, Strumica (Macedonia), 2017, p. 71-76.

Cichorius, Conrad 1896-1900. *Die Reliefs der Trajanssäule*. Berlin.

Ferencz, Iosif Vasile; Marius Barbu 2012. „Between food needing and sports activity hunting in the 63 geto-dacian areas", *Brukenthal Acta Musei*, VII, 1, 2012, p. 63-75.

Georgescu, Ştefan 2014. „Uniforma militară – comunicare fără cuvinte", *IUP*, Revista Facultății de Securitate şi Apărare, Universitatea Națională de Apărare „Carol I", Bucureşti, nr. 1, 2014, p. 17-19.

Oltean, Radu 2013. *Dacia. Războaiele cu romanii*, vol. I – Sarmizegetusa.

Sîrbu, Valeriu 1993. *Credințe şi practici funerare, religioase şi magice în lumea geto-dacilor. Pornind de la descoperirile arheologice din Câmpia Brăilei*, Editura Porto-Franco, Galați.

Sîrbu, V., Gelu Florea 1997. *Imaginar şi imagine în Dacia preromană*, Editura Istros, Brăila, 1997.

Sîrbu, V., Aurel Rustoiu 2005. *„Practici funerare la geto-dacii din sec. II a. Chr. - I d.Chr.”*, *Cumidava*, XXV, 2005, p. 42-66.

Sîrbu, V., C. Borangic 2016. *Pumnalul sica în nordul Dunării (~200 a. Chr. - 106 p. Chr.). Semiotica marţială a puterii*, Editura Istros, Brăila, 2016.

Lucrarea de față poate fi încadrată în categoria numită uneori *haute vulgarisation* sau, într-un limbaj mai simplu: cu multe detalii științifice, dar într-un stil cat mai accesibil tuturor celor pasionați de istorie, în general, și de istoria autohtonilor traci, în particular.

O lucrare cum este aceasta, care dorește să abordeze credințele, mitologia și religia tracilor, trebuie să răspundă și altor întrebări:

- Când, unde și cum s-au format și s-au răspândit tracii?
- Au avut tracii un sistem mitologic închegat?
- Au avut un sistem religios, cu alte cuvinte, au avut un sistem instituțional al sacralității?
- Cum s-a produs romanizarea tracilor și până la ce dată putem vorbi de traci în sens etnic, lingvistic și cultural?

Lucrarea pe care o propunem aici cititorilor nu este unicat în literatura de la noi, este însă prima și – deocamdată – singura care propune un dialog permanent între datele lingvisticii comparate, pe de o parte, și cele oferite de studierea textelor vechi, antice și postclasice, dar și a tradițiilor populare, a folclorului, pe de altă parte.

Este o lucrare interdisciplinară, în care abordării lingvistice (Sorin Paliga) i se adaugă o abordare antropologică asupra mitologiei și credințelor traco-dacilor (Alexandra Comșa), precum și o abordare arheologică a relației dintre arme și lupte, pe de o parte, și lumea sacrului, pe de altă parte (Cătălin Borangic).

În acest fel, cititorii vor putea avea o privire de ansamblu asupra lumii tracilor, asupra credințelor și divinităților, asupra moștenirilor și supraviețuirilor acestei lumi străvechi.

ISBN 978-973-728-703-8

Distribuție la:
tel. 021.222.83.80
e-mail: carte@meteorpress.ro
www.meteorpress.ro
www.meteorbusiness.ro